على طريق التفسير البياني

الجزء الأول

الدكتور فاضل صالح السامرائي

كلية الآداب والعلوم - قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة الشارقة

١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م



النشـر العلمي (٦)

جامعة الشارقة

على طريق التفسير البياني

الجزء الأول

الدكتور فاضل صالح السامرائي

كلية الآداب والعلوم - قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة الشارقة

١٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م



النشــر العلمي (٦)

جامعة الشارقة

على طريق التفسير البياني

الجزء الأول

الدكتور

فاضل صالح السامرائي

كلية الآداب والعلوم - جامعة الشارقة

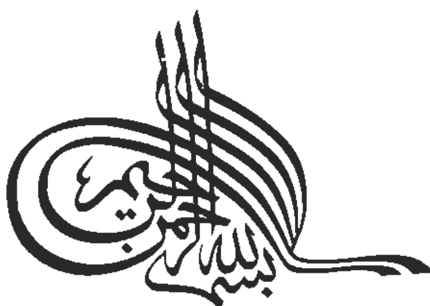
١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م

النشر العلمي

جامعة الشارقة



جامعة الشارقة
ص.ب ٢٧٢٧٢ ـ الشارقة
الإمارات العربية المتحدة
هاتف: ٠٥٥١، ٥٠٥٠-٦-٩٧١+
فاكس: ٥٥٢، ٥٠٥٠-٦-٩٧١+
E-mail: research@sharjah.ac.ae
www.sharjah.ac.ae



المقدمة

الحمد لله الذي علم الإنسان البيان والصلاة والسلام على إمام الفصحاء وسيد البلغاء سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن سلك سبيله إلى يوم الدين.

وبعد:

فهذا كتاب في سلسلة كتب التعبير القرآني التي كتبتها آثرت أن أسميه (على طريق التفسير البياني) ولم أشأ أن أسميه (التفسير البياني) لأنه في الحقيقة ليس تفسيرا بيانيا للقرآن الكريم وإنما هو قد يكون خطوة أو خطى على طريق التفسير البياني أو نقطة فيه قد تكون نافعة لمن يريد أن يسلك هذه السبيل.

ومن المهم أن أذكر ههنا أنني في أحكامي واستنباطاتي اعتمدت على القواعد المقررة والأصول الثابتة في اللغة ولم أخرج عنها.

وقد حاولت أن أنأى عن التعليل الذي لا يقوم على أساس من مسلّمات اللغة وأحكامها. وعملت على أن يكون الكتاب ميسور الفهم لمن يقع في يده، غير أنه لاشك أنه سيكون أوضح في الحجة وأبين في الاستدلال لمن كان له بصر باللغة ومعرفة بأحكامها.

وعلى كل فإني أطلب من القارئ غير المختص أن يصبر نفسه قليلا على ما يقرأ وأن لا يضيق به ذرعا فإن صبره على ذلك ليس مضيعة للوقت ولا قليل الجدوى. وأقل ما يقال فيه إنه صبرٌ على فهم كتاب الله وفي ذلك من الأجر ما فيه.

وقد يقع فيما يقع على شيء من أسرار التعبير القرآني هي عنده أثمن بكثير مما احتمله من عناء الصبر ومن الوقت الذي بذله فيه.

ولا يذهبن بك الظن أنني أدّعي أن استنباطاتي وتوجيهاتي كلها صحيحة سديدة بل ذلك ما هداني النظر إليه والتأمل فيه.

أسأله تعالى أن يجعلنا ممن نالهم أجر المجتهدين وأن يرفع عملنا على زهادته إلى درجة العلم النافع، إنه سميع مجيب.

فاضل صالح السامرائي

التفسير البياني

يعرّف التفسير بأنه علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه [1].

وأما التفسير البياني فهو التفسير الذي يبين أسرار التركيب في التعبير القرآني. فهو جزء من التفسير العام تنصب فيه العناية على بيان أسرار التعبير من الناحية الفنية كالتقديم والتأخير والذكر والحذف واختيار لفظة على أخرى وما إلى ذلك مما يتعلق بأحوال التعبير.

ما يحتاج إليه المتصدي للتفسير البياني

إن الذي يتصدى للتفسير البياني يحتاج ما يحتاج إليه المتصدي للتفسير العام إلا أن به حاجة أكثر إلى الأمور الآتية:

١ ـ التبحر في علم اللغة.

٢ ـ التبحر في علم التصريف.

٣ ـ التبحر في علم النحو.

٤ ـ التبحر في علوم البلاغة.

وبعبارة موجزة (التبحر في علوم اللغة العربية). فلا تغني المعرفة اليسيرة بل ينبغي للمفسر البياني أن يكون على اطلاع واسع في علوم اللغة. جاء في (البرهان): وليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسير شيء من الكتاب العزيز ولا يكفي في حقه تعلم اليسير منها. فقد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين [2].

---

(١) البرهان ١٣/١.

(٢) البرهان ١٦٥/٢.

وجاء في (الإتقان) أن المفسر يحتاج إلى التبحر في لسان العرب[1].

وجاء فيه أيضا أن المفسر يحتاج إلى اللغة والنحو والتصريف لأن به تعريف الأبنية والصيغ والاشتقاق والمعاني والبيان والبديع[2].

وجاء في (البرهان): النظر في التفسير هو بحسب إفراد الألفاظ وتراكيبها أما بحسب الإفراد فمن وجوه ثلاثة:

من جهة المعاني التي وضعت الألفاظ المفردة بإزائها وهو يتعلق بعلم اللغة. ومن جهة الهيئات والصيغ الواردة على المفردات الدالة على المعاني المختلفة. وهو من علم التصريف.

ومن جهة رد الفروع المأخوذة من الأصول إليها. وهو من علم الاشتقاق.

وأما بحسب التركيب فمن وجوه أربعة:

الأول: باعتبار كيفية التراكيب بحسب الإعراب ومقابله من حيث إنها مؤدية أصل المعنى. وهو ما دل عليه المركب بحسب الوضع وذلك متعلق بعلم النحو.

الثاني: باعتبار كيفية التركيب من جهة إفادته معنى المعنى. أعني لازم أصل المعنى الذي يختلف باختلاف مقتضى الحال في تراكيب البلغاء وهو الذي يتكفل بإبراز محاسنه علم المعاني.

الثالث: باعتبار طرق تأدية المقصود بحسب وضوح الدلالة وحقائقها ومراتبها وباعتبار الحقيقة والمجاز والاستعارة والكناية والتشبيه وهو ما يتعلق بعلم البيان.

والرابع: باعتبار الفصاحة اللفظية والمعنوية والاستحسان ومقابله وهو ما يتعلق بعلم البديع.[3].

فالمعرفة الواسعة والتبحر في علوم اللغة من ألزم الأمور للمفسر. وهي للمفسر البياني ألزم. فينبغي له أن يعرف المجرد والمزيد وأغراض الزيادة واختلاف الصيغ ومدلولاتها. وأن يكون له باع طويل في معرفة الاشتقاق وأحوال المشتقات.

---

(١) الإتقان ٢/١٨٢.

(٢) الإتقان ٢/١٨٠-١٨١.

(٣) البرهان ٢/١٧٣-١٧٤.

وأما النحو فهو أوضح من أن تبين أهميته في هذا الشأن فإن تغيير الحركة قد يؤدي إلى الكفر والعياذ بالله. فلو غيرت الحركات في قوله تعالى ﴿إنما يخشى اللهَ من عباده العلماءُ ـ فاطر ٢٨﴾ من فتحة إلى ضمة ومن ضمة إلى فتحة فقرأها (إنما يخشى اللهُ من عباده العلماءَ) لفسد المعنى وأصبح كفراً. ولو غيرت العبارة (خلق اللهُ الناسَ) إلى (خلق اللهَ الناسُ) لكانت كفراً وكان ذلك أكبر من الشرك الأكبر.

وإذا كان لا يعلم الفرق في المعنى بين الحروف والأدوات فقد يؤدي ذلك في أحيان كثيرة إلى الإحالة في المعنى وربما إلى الكفر. وأظن أنه لا يخفى عليك قول ابن عباس وغيره في قوله تعالى ﴿وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى ـ الأعراف ١٧٢﴾ أنهم لو قالوا (نعم) لكفروا[1].

وأنه لو قال بدل قوله تعالى ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون ـ الماعون ٤ . ٥﴾ فقال (في صلاتهم ساهون) لم ينج أحد من الويل حتى رسول الله لأنه صلى الله عليه وسلم سها في صلاته. قال أنس رضي الله عنه (الحمد لله على أن لم يقل في صلاتهم)[2].

ولا تكفي المعرفة اليسيرة في هذا الأمر كما قرره علماء التفسير بل على المتصدي لهذا الأمر أن يكون عالما بدقائق اللغة وما تؤديه التقديرات المختلفة إلى اختلاف في المعاني.

وكذلك بالنسبة إلى علوم البلاغة فإن ذلك من ألزم الأمور لمعرفة الفصاحة والأغراض التي يخرج إليها الكلام والفصل والوصل وأغراض التقديم والتأخير والحقيقة من المجاز وما إلى ذلك من أمور تتعلق بعلم البلاغة.

فلا يجوز لمن ليس له علم واسع بكل ذلك أن يمسك قلمه ليفسر كلام الله.

٥ ـ القراءات: فبالقراءات يترجح بعض الوجوه على بعض[3]. وقد تكون القراءتان أو القراءات مما يدل على كمال البلاغة وتمامها فمن ذلك على سبيل المثال قراءة (مالك يوم الدين) وقراءة (ملك يوم الدين) فقد جمع له بالقراءتين الحكم والتملك ذلك أن (مالك) من التملك. و(الملك) هو الحاكم الأعلى فجمع لنفسه تعالى كمال الأمرين ولا يمكن أن يكون ذلك بقراءة واحدة فنزلت مرتين مرة (مالك يوم الدين) ومرة (ملك يوم الدين)

---

(١) مغني اللبيب ١/١١٣.
(٢) الكشاف ٣/٣٦١.
(٣) الإتقان ٢/١٨١. البحر المحيط ١/٧.

فجمعت المعنيين. وهو نظير قوله تعالى (مالك الملك) فالمالك من التملك. وصاحب (المُلك) بضم الميم هو الملِك فجمع له بين الأمرين. ولو قال (مالك الملك) بكسر الميم لم يزد على معنى التملك ولو قال (ملك المُلك) بضم ميم الملك لم يزد على معنى الحكم ولكنه قال (مالك الملك) فجمع له الأمرين سبحانه.

ومن ذلك قراءة (فأرسله معي ردءا يصدّقُني) و(يصدّقْني) بضم القاف وسكونها فإن القراءتين جمعتا معاني الشرط والوصفية والاستئناف. فإنه برفع الفعل يكون المعنى (فأرسله معي ردءا مصدّقا لي) فتكون جملة (يصدّقني) نعتا أو يكون المعنى (فأرسله معي ردءا إنه يصدّقني) فتكون الجملة استئنافية. وبالجزم يكون المعنى: إن ترسله يصدّقني. فجمعت القراءتان هذه المعاني كلها.

ومن ذلك قوله تعالى ﴿إن في ذلك لآيات للعالمين ـ الروم ٢٢﴾ فقرئت (للعالِمين) بكسر اللام جمع (عالِم) من العلم وقرئت أيضا بفتحها جمع (عالَم) بفتح اللام فجمعت المعنيين، ونحو ذلك ليس بالقليل.

والقراءات المتعددة قد تكون أدل شيء على الإعجاز ذلك أنه تحداهم بالقرآن فعجزوا ثم جاء بقراءة أخرى فعجزوا ثم جاء بقراءة أخرى فعجزوا مما يدل على كمال القدرة لله وعجز البشر أمامها على كل حال. ونظير ذلك من مخلوقاته تعالى أن الله سبحانه تحدّاهم بخلق الذبابة فعجزوا وهم عن آياته الأخرى مثلها في العجز أو أعجز فهم لا يقدرون على خلق البعوضة ولا ما فوقها ولا ما دونها كما قال تعالى ﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه ـ لقمان ١١﴾ فذلك أدل على كمال قدرة الله وعجز البشر.

ومثال ذلك ولله المثل الأعلى أنه لو رسم فنان لوحة بالغة الجمال والدقة وتحدى بها أهل الصنعة فجعل أهل الصنعة يتأملونها ويعجبون ويقولون إن هذه اللوحة لو غير أي شيء فيها لفسدت ولأمكننا أن نصنع مثلها. فيغير فيها شيئا فينظرون إليها فيزدادون عجبا ويقولون إن هذا التغيير لم ينل منها بل زادها حسنا فما أعجب هذا الأمر! ثم يقولون: إنها لا تحتمل تغييرا آخر فيها البتة ولو غيرت لفسدت قطعا. فيغير فيها شيئا آخر فينظرون إليها فيقولون: ما أعجب هذا. فإنها لم تزد إلا حسنا وجمالا. وهكذا. كان ذلك أدل على عظيم قدرة الفنان وإن ذلك لم يأت منه موافقة بل إنه يقدر أن يفعل ما يعجز عنه الآخرون متى أراد. وقد أشار الأقدمون إلى هذين الأمرين.

جاء في (النشر): وأما فائدة اختلاف القراءات وتنوعها فإن في ذلك فوائد غير ما قدمنا من سبب التهوين والتسهيل والتخفيف على الأمة.

ومنها ما في ذلك من نهاية البلاغة وكمال الإعجاز وغاية الاختصار. وجمال الإيجاز. إذ كل قراءة بمنزلة الآية إذ كان تنوع اللفظ بكلمة تقوم مقام آيات ولو جعلت دلالة كل لفظ آية على حدتها لم يخف ما كان في ذلك من التطويل.

ومنها ما في ذلك من عظيم البرهان وواضح الدلالة إذ هو مع كثرة هذا الاختلاف وتنوعه لم يتطرق إليه تضاد ولا تناقض ولا تخالف بل كله يصدق بعضه بعضا ويبين بعضه بعضا ويشهد بعضه لبعض على نمط واحد وأسلوب واحد. وما ذاك إلا آية بالغة وبرهان قاطع على صدق ما جاء به صلى الله عليه وسلم[1].

٦ ـ أسباب النزول: وهو من الدلائل المهمة على فهم المعنى فبه تعرف كثير من الأمور التي قد يصعب فهمها لولاه. جاء في (البرهان) في معرفة النزول: وهو من أعظم المعين على فهم المعنى... وكان الصحابة والسلف يعتمدونه. وكان عروة بن الزبير قد فهم من قوله تعالى ﴿فلا جناح عليه أن يطوّف بهما﴾ أن السعي ليس بركن. فردت عليه عائشة ذلك وقالت: لو كان كما قلت لقال (فلا جناح عليه ألاّ يطوّف بهما). وثبت أنه إنما أتى بهذه الصيغة لأنه كان وقع فزع في قلوب طائفة من الناس كانوا يطوفون قبل ذلك بين الصفا والمروة للأصنام فلما جاء الإسلام كرهوا الفعل الذي كانوا يشركون به. فرفع الله ذلك الجناح من قلوبهم وأمرهم بالطواف. رواه البخاري في صحيحه. فثبت أنها نزلت ردا على من كان يمتنع من السعي[2].

ومن ذلك قوله تعالى ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصنا ـ النور ٣٣﴾. وقد يظن ظان أن النهي عن البغاء مشروط بإرادة التحصن فإن لم يردن التحصن جاز. وهذا لا يكون. وبالاطلاع على سبب النزول يتضح المعنى. فإن هذا الشرط باعتبار ما كانوا عليه فإنهم كانوا يكرهونهن وهن يردن التعفف[3].

وقيل إن سبب نزول هذه الآية أن عبد الله بن أبي كان يقول لجارية له اذهبي فابغينا شيئا. فأنزل الله ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء﴾.

---

(١) النشر ١/٥٢.
(٢) البرهان ٢/٢٠٢.
(٣) فتح القدير ٤/٢٨.

وقيل أيضاً إن جارية لعبد الله بن أبي يقال لها مسيكة وأخرى يقال لها أميمة فكان يكرههما على الزنى فشكتا ذلك إلى النبي صلى الله عليه وسلم فأنزل الله ﴿ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء... الآية﴾[1].

٧ ـ النظر في السياق: فإن ذلك من ألزم الأمور للمفسر عموماً وللمفسر البياني على الخصوص. فبالسياق تتضح كثير من الأمور ويتضح سبب اختيار لفظة على أخرى وتعبير على آخر ويتضح سبب التقديم والتأخير والذكر والحذف ومعاني الألفاظ المشتركة.

والسياق من أهم القرائن التي تدل على المعنى. جاء في (البرهان) إن دلالة السياق ترشد إلى تبيين المجمل والقطع بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام وتقييد المطلق وتنوع الدلالة. وهو من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم. فمن أهمله غلط في نظيره وغالط في مناظراته. وانظر إلى قوله تعالى ﴿ذق إنك أنت العزيز الكريم﴾ كيف تجد سياقه يدل على أنه الذليل الحقير [2].

وعدم النظر في السياق قد يوقع في الغلط أو عدم الدقة في الحكم وذلك نحو قول الأخفش في زيادة (من) الجارة فإنه لم يشترط لزيادتها تنكير المجرور ولا سبقه بنفي أو شبهه واستدل على رأيه بقوله تعالى ﴿يغفر لكم من ذنوبكم﴾ فقد ذهب إلى أنها زائدة بدليل قوله تعالى في آية أخرى ﴿يغفر لكم ذنوبكم﴾. وهذا الاستدلال باطل فإنه ينبغي أن ينظر في السياق فإن قسماً من الأعمال يدعو إلى مغفرة بعض الذنوب وبعضها يدعو إلى مغفرة الذنوب كلها. هذا علاوة على أنه لم يرد ﴿يغفر لكم ذنوبكم﴾ من دون (من) إلا للأمة المحمدية دون غيرها من الأمم إكراما لها. فلا تكون (من) زائدة.

٨ ـ مراجعة المواطن القرآنية التي ورد فيها أمثال التعبير الذي يراد تبيينه ليستخلص المعنى المقصود.

٩ ـ مراجعة المواطن القرآنية التي وردت فيها المفردة التي يراد تفسيرها واستعمالاتها ومعانيها ودلالاتها.

١٠ ـ أن يعلم أن هناك خصوصيات في الاستعمال القرآني كاستعمال الريح للشر والرياح للخير والغيث للخير والمطر للشر والعيون لعيون الماء والصوم للصمت والصيام للعبادة المعروفة وغير ذلك.

---

(١) لباب النقول في أسباب النزول ١٦٢.
(٢) البرهان ٢/٢٠٠-٢٠١.

١١ ـ أن ينظر في الوقف والابتداء وأثر ذلك في الدلالة والتوسع في المعنى أو التقييد فيه وما إلى ذلك.

١٢ ـ أن يسترعي نظره أي تغيير في المفردة والعبارة ولو كان فيما يبدو له غير ذي بال فإنه ذو بال. فإن وجد له تعليلا فذاك وإلا فسيأتي من ييسّر الله له تعليله وتفسيره كالإبدال في المفردة نحو (يطّهّر) و (يتطهر) و (يذّكّر) و (يتذكر). والذكر والحذف نحو (تذكرون) و (تتذكرون) و (يستطع) و (يسطع) و (لا تتفرقوا) و (لا تفرّقوا). وتغيير الصيغة نحو مغفرة وغفران وعداوة وعدوان ونخل ونخيل. والإدغام والفك نحو (من يرتدّ) و (من يرتدد) و (يشاقّ) و (يشاقق) وما إلى ذلك.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى العبارة.

١٣ ـ إدامة التأمل والتدبر وهما من أهم ما يفتح على الإنسان من أسرار ويهديه إلى معان جديدة. جاء في (البرهان): «أصل الوقوف على معاني القرآن التدبر والتفكر»[1]. ولذلك أمر الله سبحانه بالتدبر في كتابه قال تعالى ﴿أفلا يتدبرون القرآن أم على قلوب أقفالها ـ محمد ٢٤﴾ وقال ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبّروا آياته ـ ص ٢٩﴾.

وكلما أمعنت في التدبر فتح الله عليك من كنوز المعرفة وعجائب الأسرار ما لم يكن منك على بال.

والتدبر والتفكر في كتاب الله وأسرار تعبيره من ألزم الأمور للقارئ والمفسر وهما للمفسر ألزم.

فأدم التدبر والتفكر فيما استعصى أمره ولا تمل من ذلك. وافعل ذلك مرة ومرتين وثلاثا وأربعا وعشرا وعاود ذلك فإنه سيفتح الله عليك ويبصرك ما لم تكن تبصره.

وقد مرت بي مسائل لم أهتد إلى حلها على كثرة التدبر والتأمل حتى كدت أيأس من وصولي إلى حل لها فإذا بي وقد انقدح في ذهني ما يزيل الإشكال ويثلج الفؤاد.

١٤ ـ أن يكون قد اطلع على جملة صالحة مما كتبه من تقدمه من مشاهير المفسرين ونظر في كتب علوم القرآن وكتب الإعجاز وكتب المتشابه وتناسب الآيات والسور وما إلى ذلك مما كتب في أسرار التعبير القرآني فإن فيها أسرارا بيانية وفنية بالغة الرفعة.

---

(١) البرهان ٢/١٨٠.

١٥ ـ وأساس ذلك كله الموهبة. فإن الموهبة أساس كل علم وفن وصنعة فبقدر ما أوتي الفرد من موهبة يكون شأنه في العلم والفن. على ألا يعتمد على الموهبة وحدها بل عليه أن ينميها ويصقلها بكثرة الاطلاع والنظر والتدقيق والتأمل.

ولا نريد أن نطيل الكلام في هذا الأمر فإنه له مظانه.

التشابه والاختلاف في التعبير القرآني

أثير سؤال في أكثر من مناسبة وأنا ألقي دروسا في التعبير القرآني على طلبة الدراسات العليا وفي مناسبات أخرى وهو أننا نجد أحيانا في القصة الواحدة أو المسألة الواحدة التي يذكرها القرآن في أكثر من موضع اختلافا في ذكر المواقف والعبارات. أفلا يعد ذلك تناقضا؟ فإذا كان أحد الموطنين صحيحا فلاشك أن الآخر غير صحيح فكيف نعلل هذا؟

وما كنت أظن أن هذا الأمر سيكون شبهة تحتاج إلى إيضاح ولكنه ظهر لي أنه شبهة تنبغي معالجتها ولا يحسن أن تبقى في النفس من غير أن يجد لها صاحبها جوابا شافيا يطمئن له قلبه.

فأقول: ليس في القرآن قصة ذكرت في اكثر من موطن تناقض إحداها الأخرى. ولا مسألة تردد ذكرها اختلفت في فحواها وحقيقتها عنها في موطن آخر مهما اختلفا في التعبير أو في ذكر ما وقع فيهما.

فإن قصة موسى مثلا على كثرة ترددها واختلافها في التعبير وفي ذكر جزئياتها لا يختلف بعضها عن بعض ولا يناقض بعضها بعضا. وكذلك قصة إبراهيم أو قصة صالح أو قصة آدم أو غيرها.

وكذلك كل مسألة تكرر ذكرها.

ولكن قد يذكر جانب من القصة في موطن بحسب السياق الذي ترد فيه والغرض الذي يراد منها. ويذكر جانب آخر في موطن آخر بحسب ما يراد من الغرض وموطن العبرة وقد أشرت إلى شيء من ذلك في كتاب (التعبير القرآني) والآن أريد أن أوضح هذا الأمر بأمثلة أوردها لذلك.

فقد ورد في قصة موسى في سورة البقرة مثلا قوله تعالى ﴿وإذ استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا ـ البقرة ٦٠﴾.

وورد في سورة الأعراف قوله تعالى ﴿وأوحينا إلى موسى إذ استسقاه قومه أن اضرب بعصاك الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا ـ ١٦٠﴾.

فإنه قال في سورة البقرة (فانفجرت) وقال في سورة الأعراف (فانبجست) والانفجار غير الانبجاس. فإن الانفجار هو الانفجار بالماء الكثير والانبجاس هو الماء القليل فأي الأمرين صحيح؟ أكان ثمة انفجار أم انبجاس؟

والجواب: كلاهما صحيح فإنه على ما يذكر أنه أول ما انفجر الماء انفجر بالماء الغزير ثم قلّ بعد ذلك بسبب عصيانهم فأخذ ينبجس فذكر حالة في سياق التكريم وحالة أخرى في سياق الذم وكلاهما واقع وكلاهما صحيح إلا أنه اختار كل تعبير بحسب السياق الذي ورد فيه وهو ما تقتضيه البلاغة.

ثم إنه من المشاهد كثيرا أن العيون والآبار لا تبقى على حالة واحدة فقد يظهر الماء بادئ ذي بدء كثيرا ثم يقل بمرور الزمن وقد يكون العكس فلا غرابة أن يذكر كل حالة في مكانها اللائق بها. فإن كلا الأمرين واقع وكلاهما صحيح.

ومثل ذلك ما ورد في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام حين جاءته الملائكة فقد قال في سورة الذاريات ﴿هل أتاك حديث ضيف إبراهيم المكرمين ۞ إذ دخلوا عليه فقالوا سلاماً قال سلام قوم منكرون ۞ فراغ على أهله فجاء بعجل سمين ... ﴾ (إلخ.. الآية ٢٤ وما بعدها). وقال في سورة الحجر ﴿ونبئهم عن ضيف إبراهيم ۞ إذ دخلوا عليه فقالوا سلاما قال إنّا منكم وجلون ـ ٥١، ٥٢..﴾.

فذكر في سورة الذاريات أنهم حيوه فرد عليهم التحية ﴿فقالوا سلاما قال سلام﴾ وذكر في سورة الحجر أنهم حيوه ولكنه لم يذكر أنه رد التحية ﴿إذ دخلوا عليه فقالوا سلاماً قال إنا منكم وجلون﴾.

وذكر في سورة الذاريات أنه جاءهم بعجل سمين ولم يذكر ذلك في سورة الحجر فما حقيقة الأمر أهو رد التحية أم لم يردها وهل جاءهم بعجل ولم لم يذكر ذلك إذن في الحجر؟

والجواب أن كل تفصيل ذكره القرآن إنما هو قد حصل وربما حصل غيره مما لم يذكره القرآن لأنه لا داعي لذكره ولكنه ذكر في كل موطن ما يقتضيه السياق والغرض من ذكر القصة.

وقد تقول: ولكنه قال في الذاريات أنه رد عليهم السلام. وفي الحجر لم يرد السلام. فنقول ليس الأمر كما توهمت فإنه لم يقل في الحجر إنهم حيوه فلم يرد عليهم السلام ولو قال ذلك لكان تناقضا.

وإنما قال ﴿فقالوا سلاما﴾ فذكر تحيتهم ولم يذكر تحيته كما لم يذكر أنه جاء لهم بالعجل ولم يقل إنه لم يقدم لهم شيئا. فطوى ذكر قسم من الأحداث بحسب المقام وذلك أنه لما وصف الضيف في الذاريات بأنهم مكرمون ناسب ذكر ما أكرمهم به إبراهيم من رد التحية بخير منها ومن تقديم العجل المشوي.

ولما لم يصفهم في الحجر بذلك طوى ذكر مظاهر التكريم والاحتفاء وهذا نظير ما نرويه نحن من أحداث فقد تقع لنا أحداث متعددة في رحلة نذكر في كل مناسبة طرفا منها بل ربما نرويها بألفاظ مختلفة لكنها غير متناقضة بحسب الموقف والمقام.

فقد تقول في مقام ذهبنا إلى آل فلان وسلمنا عليهم ومكثنا عندهم ليلة ثم عدنا إلى مكاننا.

ولم ترو ما حدث في تلك الليلة، ولم تذكر أنهم ردوا عليكم السلام.

وقد تقول في مقام آخر تريد أن تذكر كرمهم وتثني عليهم فتقول: ذهبنا إليهم فرحبوا بنا وأكرمونا وأقسموا أن نبقى عندهم ليلة فمكثنا بأطيب ليلة وبقينا نسمر حتى الصباح ثم أفطرنا عندهم وعدنا.

ولا يناقض ما ذكرته في الرواية الثانية ما ذكرته في الأولى. فأنت ذكرت أنك سلمت عليهم في الأولى ولم تذكر أنهم ردوا السلام، وذكرت في الرواية الأخرى أنهم رحبوا بكم ولم تذكر أنك سلمت عليهم.

وهذا شأن ما يرد في القرآن الكريم ففي كل موطن يذكر جانبا يتناسب هو والغرض الذي سيق لأجله والمقام الذي ترد فيه.

وأنت قد تذكر ألفاظا قاسية تصف بها أناسا ولكنك قد تخففها في مناسبة أخرى لأن المقام يقتضي ذاك كأن يكون هناك بعض أقربائهم أو نحو ذاك غير أنك لا تناقض أقوالك السابقة فتختار ألفاظا لا تجرح السامع فبدل أن تقول مثلا: هو فاجر. تقول: هو مسرف. وبدل أن تقول: هو متهور. تقول: هو مندفع. أو تقول: هو أحيانا لا يملك نفسه إذا غضب.. ونحو ذلك.

وأنت لا تكون كاذبا في أحد الوصفين.

وهكذا يختار القرآن الألفاظ والعبارات بحسب السياق الذي ترد فيه القصة أو المسألة.

وإنما قال ﴿فقالوا سلاما﴾ فذكر تحيتهم ولم يذكر تحيته كما لم يذكر أنه جاء لهم بالعجل ولم يقل إنه لم يقدم لهم شيئا. فطوى ذكر قسم من الأحداث بحسب المقام وذلك أنه لما وصف الضيف في الذاريات بأنهم مكرمون ناسب ذكر ما أكرمهم به إبراهيم من رد التحية بخير منها ومن تقديم العجل المشوي.

ولما لم يصفهم في الحجر بذلك طوى ذكر مظاهر التكريم والاحتفاء وهذا نظير ما نرويه نحن من أحداث فقد تقع لنا أحداث متعددة في رحلة نذكر في كل مناسبة طرفا منها بل ربما نرويها بألفاظ مختلفة لكنها غير متناقضة بحسب الموقف والمقام.

فقد تقول في مقام ذهبنا إلى آل فلان وسلمنا عليهم ومكثنا عندهم ليلة ثم عدنا إلى مكاننا.

ولم ترو ما حدث في تلك الليلة. ولم تذكر أنهم ردوا عليكم السلام.

وقد تقول في مقام آخر تريد أن تذكر كرمهم وتثني عليهم فتقول: ذهبنا إليهم فرحبوا بنا وأكرمونا وأقسموا أن نبقى عندهم ليلة فمكثنا بأطيب ليلة وبقينا نسمر حتى الصباح ثم أفطرنا عندهم وعدنا.

ولا يناقض ما ذكرته في الرواية الثانية ما ذكرته في الأولى. فأنت ذكرت أنك سلمت عليهم في الأولى ولم تذكر أنهم ردوا السلام. وذكرت في الرواية الأخرى أنهم رحبوا بكم ولم تذكر أنك سلمت عليهم.

وهذا شأن ما يرد في القرآن الكريم ففي كل موطن يذكر جانبا يتناسب هو والغرض الذي سيق لأجله والمقام الذي ترد فيه.

وأنت قد تذكر ألفاظا قاسية تصف بها أناسا ولكنك قد تخففها في مناسبة أخرى لأن المقام يقتضي ذاك كأن يكون هناك بعض أقربائهم أو نحو ذاك غير أنك لا تناقض أقوالك السابقة فتختار ألفاظا لا تجرح السامع فبدل أن تقول مثلاً: هو فاجر. تقول: هو مسرف. وبدل أن تقول: هو متهور. تقول: هو مندفع. أو تقول: هو أحيانا لا يملك نفسه إذا غضب.. ونحو ذلك.

وأنت لا تكون كاذبا في أحد الوصفين.

وهكذا يختار القرآن الألفاظ والعبارات بحسب السياق الذي ترد فيه القصة أو المسألة.

وإنما قال ﴿فقالوا سلاما﴾ فذكر تحيتهم ولم يذكر تحيته كما لم يذكر أنه جاء لهم بالعجل ولم يقل إنه لم يقدم لهم شيئا. فطوى ذكر قسم من الأحداث بحسب المقام وذلك أنه لما وصف الضيف في الذاريات بأنهم مكرمون ناسب ذكر ما أكرمهم به إبراهيم من رد التحية بخير منها ومن تقديم العجل المشوي.

ولما لم يصفهم في الحجر بذلك طوى ذكر مظاهر التكريم والاحتفاء وهذا نظير ما نرويه نحن من أحداث فقد تقع لنا أحداث متعددة في رحلة نذكر في كل مناسبة طرفا منها بل ربما نرويها بألفاظ مختلفة لكنها غير متناقضة بحسب الموقف والمقام.

فقد تقول في مقام ذهبنا إلى آل فلان وسلمنا عليهم ومكثنا عندهم ليلة ثم عدنا إلى مكاننا.

ولم ترو ما حدث في تلك الليلة. ولم تذكر أنهم ردوا عليكم السلام.

وقد تقول في مقام آخر تريد أن تذكر كرمهم وتثني عليهم فتقول: ذهبنا إليهم فرحبوا بنا وأكرمونا وأقسموا أن نبقى عندهم ليلة فمكثنا بأطيب ليلة وبقينا نسمر حتى الصباح ثم أفطرنا عندهم وعدنا.

ولا يناقض ما ذكرته في الرواية الثانية ما ذكرته في الأولى. فأنت ذكرت أنك سلمت عليهم في الأولى ولم تذكر أنهم ردوا السلام. وذكرت في الرواية الأخرى أنهم رحبوا بكم ولم تذكر أنك سلمت عليهم.

وهذا شأن ما يرد في القرآن الكريم ففي كل موطن يذكر جانبا يتناسب هو والغرض الذي سيق لأجله والمقام الذي ترد فيه.

وأنت قد تذكر ألفاظا قاسية تصف بها أناسا ولكنك قد تخففها في مناسبة أخرى لأن المقام يقتضي ذاك كأن يكون هناك بعض أقربائهم أو نحو ذاك غير أنك لا تناقض أقوالك السابقة فتختار ألفاظا لا تجرح السامع فبدل أن تقول مثلا: هو فاجر، تقول: هو مسرف. وبدل أن تقول: هو متهور. تقول: هو مندفع. أو تقول: هو أحيانا لا يملك نفسه إذا غضب.. ونحو ذلك.

وأنت لا تكون كاذبا في أحد الوصفين.

وهكذا يختار القرآن الألفاظ والعبارات بحسب السياق الذي ترد فيه القصة أو المسألة.

ومن ذلك قوله تعالى ﴿وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة ـ البقرة ٨٠﴾.

وقوله ﴿ذلك بأنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودات ـ آل عمران ٢٤﴾.

فقولهم (أياما معدودة) يعني أن الأيام التي تمسهم فيها النار أكثر من قولهم (أياما معدودات) فمن المقرر في اللغة أن الجمع الموصوف بالمفرد من غير العاقل يعني أنه أكثر من الموصوف بالجمع السالم فقولك (دراهم معدودة) يعني أن الدراهم أكثر من قولك (دراهم معدودات) وقولك (غرف مبنية) يعني أن الغرف أكثر من قولك (غرف مبنيات). والقولان المذكوران في الآيتين هما لبني إسرائيل.

وقد تقول: وما حقيقة ما قالوا؟ أهم قالوا (أياما معدودة) أم (أياما معدودات)؟ ولم الاختلاف في التعبير؟

أما سبب الاختلاف في التعبير فإن ذلك ذكرته في كتابي (التعبير القرآني) فإن الآثام التي ذُكرت أنهم ارتكبوها في سورة البقرة أكثر مما ذكر في آل عمران فناسب زيادة أيام العذاب فيها.

أما حقيقة ما قالوا فإنهم قالوا القولين جميعا فإنهم عندما ذُكِروا بما فعلوه في سورة البقرة قالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودة) وعندما ذُكِروا بما فعلوه في سورة آل عمران قالوا (لن تمسنا النار إلا أياما معدودات) لأن الآثام أقل. وذلك غير ممتنع وهو مما يحصل في حياتنا كثيرا بل إنه في المسألة الواحدة والموقف الواحد قد يذكر الشخص أكثر من أمر. فقد تقول لشخص: لم احتلت على فلان وشتمته وضربته ألا تفهم أنه شكاك إلى القاضي وسيعاقبك عليه القانون؟

فيقول: وكم يعاقبني إنه سيعاقبني بالسجن شهرا.

فتقول له: وكيف ذاك؟ إنها ثلاث قضايا: احتيال واعتداء بالشتم واعتداء بالضرب وكل واحدة تقتضي حكما خاصا بها.

فيقول: ولنقل إنه سيعاقبني بالسجن ثلاثة أشهر.

ففي المسألة الواحدة ذكر أكثر من قول. وأنت إن نقلت أي قوليه كنت صادقا في نقلك عنه.

فإذا هونت الأمر عليه قلل العقوبة. وإذا شددته عليه زاد فيها.

فلا مانع أن يذكر عنهم أكثر من قول. أو قد يقول بعضهم قولاً ويقول بعض آخر قولاً آخر.

فهذا ليس فيه مغايرة للحقيقة ولكن وضعهما وضعاً بلاغياً فنياً فذكر العقوبة الشديدة مع الجرم الكبير وذكر العقوبة الخفيفة مع ما هو أخف جرما.

ومن ذلك قوله تعالى على لسان سيدنا موسى عليه السلام ﴿إذ قال موسى لأهله إني آنست نارا سآتيكم منها بخبر أو آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون - النمل ٧﴾.

وقوله في القصص ﴿قال لأهله امكثوا إني آنست نارا لعلي آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون - ٢٩﴾.

فإنه قال في النمل (سآتيكم منها بخبر)،

وقال في القصص (لعلي آتيكم منها بخبر).

وما في القصص ترج (لعلي آتيكم). وما في النمل قطع وإخبار ووعد (سآتيكم) فما حقيقة ما قال؟ أهو ترجّى فقال (لعلي) أم أخبر على جهة القطع فقال (سآتيكم)؟

والجواب: كلاهما. فهو ترجى ثم قطع. أو قطع ثم ترجى، وهذا يحصل كثيرا في كلامنا كثيرا. تقول: لعلي أرجع مساء اليوم. بل سأرجع.

أو تقول وأنت مسافر سفرا تتوقع العودة قبل الغروب: سأرجع قبل الغروب. ثم تقول: لعلي أستطيع ذاك.

فأنت قلت كلا القولين. وأي القولين نقلته عنك هو حقيقة. ولكن اختيار كل قول بحسب السياق الوارد فيه والمقام الذي يقتضيه هو الفن في التعبير. وذلك ما حصل في اختيار كل تعبير. وقد أوضحت ذلك بالتفصيل في كتابي (لمسات بيانية في نصوص من التنزيل) وبينت سبب الاختيار.

وكذلك قوله تعالى لموسى عليه السلام في سورة القصص ﴿اسلك يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء واضمم إليك جناحك من الرهب فذانك برهانان من ربك إلى فرعون وملئه إنهم كانوا قوما فاسقين - القصص ٣٢﴾.

وقوله في النمل ﴿وأدخل يدك في جيبك تخرج بيضاء من غير سوء في تسع آيات إلى فرعون وقومه إنهم كانوا قوما فاسقين - النمل ١٢﴾.

فما حقيقة ما أعطاه، وما حقيقة ما قال له: أهما برهانان أم تسع آيات؟

والجواب أن الأمر كما ذكر وهو أنه أعطاه برهانين إلى فرعون وملئه وتسع آيات إلى فرعون وقومه.

فملأ فرعون هم خاصة مجلسه وهم الذين يرجع إلى قولهم ويستشيرهم أما الآيات فهي إلى فرعون وقومه. وقوم فرعون هم شعب مصر.

فالبرهانان لفرعون وملئه وهما ما أظهره موسى في مجلس فرعون وهما معجزتا العصا وإخراج اليد بيضاء من الجيب.

أما الآيات فهي تسع إلى فرعون وقومه منها الآيتان المذكورتان ومنها إرسال الدم والضفادع والجراد والقمل والطوفان وغيرها وهو ما كان يظهر من الآيات مدى بقاء موسى في مصر. غير أنه ذكر في كل سياق ما يقتضيه. وقد ذكرنا ذلك في كتابنا (لمسات بيانية).

ونحوه قوله تعالى في البقرة ﴿وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم ـ ٥٨﴾.

وقوله في الأعراف ﴿وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا نغفر لكم خطيئاتكم ـ ١٦١﴾.

فقد ذكر في البقرة أنه قال لهم (نغفر لكم خطاياكم) وذكر في الأعراف أنه قال (نغفر لكم خطيئاتكم).

والخطايا جمع كثرة والخطيئات جمع قلة فما حقيقة ما قال لهم؟

والجواب أنه لا يناقض أحد القولين الآخر فإنه إذا غفر خطاياهم فقد غفر خطيئاتهم. فالقلة داخلة في الكثرة. إلا أنه ذكر كل تعبير بحسب المقام كما أوضحناه في التعبير القرآني.

ولكنه لو قال: لا نغفر إلا بضع خطايا أو بعض الخطايا أو قسما قليلا منها لناقض ذلك الكثرة هذا علما بأن جموع القلة والكثرة تتعاور في اللغة فإنه يصح في اللغة استعمال القلة للكثرة والكثرة للقلة جاء في (شرح الأشموني) فمدلول جمع القلة بطريق الحقيقة ثلاثة إلى عشرة، ومدلول جمع الكثرة بطريق الحقيقة ما فوق العشرة إلى ما لا نهاية له. ويستعمل كل منهما موضع الآخر مجازا [1].

---

(1) الأشموني ٤/١٢٠.

قال تعالى (سبع سنابل) وقال (سبع سنبلات) والسنابل جمع كثرة والسنبلات جمع قلة والعدد واحد وهو سبع إلا أنه وضع كل جمع بحسب المقام الذي يقتضيه. وذلك نحو هذا.

وثمة مسألة أخرى ما كان يجدر بي أن أذكرها لأنها من الوضوح بمكان لولا أني سئلت عنها أكثر من مرة، فقد سئلت: هذه الأقوال التي يحكيها الله عن الرسل أو الأشخاص الماضين أهي عين أقوالهم؟

والجواب أنها ترجمة لأقوالهم وهي ترجمة دقيقة صيغت صياغة فنية بحسب ما يقتضيه المقام الذي أوردت فيه. ومن المعلوم في فن الترجمة أنه يمكن للنص الواحد أن يترجم عدة ترجمات مختلفة كلها صحيحة غير أن بعضها أمثل من بعض بل هي تتفاوت فيما بينها تفاوتاً كبيراً في الجودة والحسن مع أن فحواها واحد.

وهذا من الوضوح بمكان فيما أحسب.

تفسير المعوذتين

إن سورتي الفلق والناس جمعتا الاستعاذة من جميع الشرور الظاهرة والخفية، فإن سورة الفلق تضمنت الاستعاذة من شرور القوى المنظورة والخفية مما لا يملك الإنسان دفعه ولا حيلة له فيه. فهي استعاذة من الشر الواقع عليه من غيره.

وأما سورة الناس فهي استعاذة من ظلم الإنسان لنفسه ولغيره وهو الشر الذي توسوس به نفسه. فهو الشر الصادر من الداخل.

فالشر في سورة الفلق مما لا يدخل تحت التكليف ولا يطلب منه الكف عنه لأنه ليس من كسبه وهو غير محاسب عليه.

وأما الشر في سورة الناس فهو مما يدخل تحت التكليف ومتعلق به النهي. وهو مما يحاسب عليه المرء.

جاء في (التفسير القيم): الشر الذي يصيب العبد لا يخلو من قسمين: إما ذنوب وقعت منه يعاقب عليها. فيكون وقوع ذلك بفعله وقصده وسعيه. ويكون هذا الشر هو الذنوب وموجباتها وهو أعظم الشرين وأدومهما وأشدهما اتصالاً بصاحبه.

وإما شر واقع به من غيره. وذلك الغير إما مكلف أو غير مكلف. والمكلف إما نظيره وهو الإنسان أو ليس نظيره وهو الجني. وغير المكلف مثل الهوام وذوات الحمة وغيرها.

فتضمنت هاتان السورتان الاستعاذة من هذه الشرور كلها بأوجز لفظ وأجمعه وأدلّه على المراد وأعمه استعاذة بحيث لم يبق شر من الشرور إلا دخل تحت الشر المستعاذ منه فيهما [1].

وجاء فيه أيضا أن سورة الناس مشتملة على الاستعاذة من الشر الذي هو سبب الذنوب والمعاصي كلها وهو الشر الداخل في الإنسان الذي هو منشأ العقوبات في الدنيا والآخرة.

---

(1) التفسير القيم ٥٤٣-٥٤٤.

فسورة الفلق تضمنت الاستعاذة من الشر الذي هو ظلم الغير له بالسحر والحسد وهو شر من خارج. وسورة الناس تضمنت الاستعاذة من الشر الذي هو سبب ظلم العبد نفسه وهو شر من داخل.

فالشر الأول لا يدخل تحت التكليف ولا يطلب منه الكف عنه لأنه ليس من كسبه. والشر الثاني في سورة الناس يدخل تحت التكليف ويتعلق به النهي فهذا شر المعايب والأول شر المصائب. والشر كله يرجع إلى العيوب والمصائب ولا ثالث لهما[1].

فسورة الفلق تضمنت الاستعاذة من شرور إذا وقعت على المسلم المحتسب دخلت في صحيفة حسناته لأنها من المصائب الواقعة عليه وهو يؤجر عليها حتى الشوكة يشاكها.

وسورة الناس تضمنت الاستعاذة مما يدخل في صحيفة سيئاته، فجمعت هاتان السورتان كمال الاستعاذة.

---

(١) التفسير القيم ٥٩٩-٦٠٠.

سورة الفلق



﴿قل أعوذ برب الفلق ۞ من شر ما خلق ۞ ومن شر غاسق إذا وقب ۞ ومن شر النفاثات في العقد ۞ ومن شر حاسد إذا حسد﴾

﴿قل أعوذ برب الفلق﴾

أعوذ: ألوذ وألتجئ وأعتصم.

أمر ربنا سيدنا محمداً أن يقول ذلك فقال له: قل أعوذ.

وقد تقول: ولماذا أمره بقول ذلك ولم يقل: (أعوذ) من دون (قل)؟

إن الله يريد من الإنسان أن يعلن صراحة عن ضعفه وحاجته إلى ربه ليعينه ويخلصه مما يحذر، وألاّ يكتفي بشعوره بالحاجة إلى ذلك. مطلوب منه أن يعلن التجاءه إلى ربه واعتصامه به وأنه يلوذ به لأنه أضعف من أن يردّ ما يحذره ويخشاه لأن ما يحذره ويخشاه كثير وقوي، ظاهر وخفي. وقد ينال منه متى يشاء إن لم يلتجئ إلى ربه الذي يعينه ويأخذ بيده ويدفع عنه الشر.

وهذا الإعلان عن حاجته إلى ربه ضروري من نواح عدة منها:

أن فيه قتلاً للكبر والعجب والغرور الكاذب والشعور بالاستغناء. وهذا سبب الطغيان قال تعالى ﴿إن الإنسان ليطغى ۞ أن رآه استغنى ـ العلق ٦، ٧﴾ فإن قسماً من الناس يمنعهم الكبر والغرور من طلب الإعانة وهم أحوج شيء إليها.

ثم إن هذا الإعلان من أسباب الطاعة وعدم المعصية. فإن الذي يلتجئ إلى شخص ما يطيعه في العادة ولا يعصيه فإن الإنسان مطيع لمن يستنجد به ويستنصر به ولا يخرج عليه.

ثم إن هذه الاستعاذة مما يليّن القلوب ويجعلها خاشعة لله رب العالمين خصوصا إذا صحب هذه الاستعاذة شعور بشدة الحاجة إلى غياث المستغيثين يأوي إلى ركنه الشديد.

وقد علّمنا ربنا أن نستعيذ به من عموم الشرور خفيها وظاهرها فقال ﴿وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ۞ وأعوذ بك رب أن يحضرون ـ المؤمنون ٩٧. ٩٨﴾ وقال ﴿وإمّا ينزغنّك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله ـ الأعراف ٢٠٠، فصلت ٣٦﴾.

وعلّمنا نبينا أن نستعيذ بربنا من عموم ما نخاف ونحذر ومن شر ما نعلم وما لا نعلم، فقد كان يقول (أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق). ويعلمنا أن نقول إذا خشينا أمراً (أعوذ بعزة الله وقدرته من شر ما أجد وأحاذر) وكان يستعيذ بالله منه وبرضاه من غضبه وبمعافاته من عقوبته. وكان يعوّذ الأطفال بكلمات الله التامّة من كل شيطان وهامّة وكل عين لامّة.

فالاستعاذة بالله مسنونة تفصح عن الالتجاء إلى الله والاعتصام به.

والإفصاح عن الاستعاذة بالقول في اللسان نظير الإفصاح بالذكر والتسبيح والتحميد كلاهما مطلوب مأمور به لا نكتفي من ذلك بما نشعر به في القلوب ونحس به في الوجدان بل لابد من مواطأة اللسان للقلب وذلك أعلى الذكر. قال تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكراً كثيراً ۞ وسبحوه بكرة وأصيلا ـ الأحزاب ٤١، ٤٢﴾ وقال ﴿واذكر ربك في نفسك تضرعاً وخفية ودون الجهر من القول بالغدو والآصال ـ الأعراف ٢٠٥﴾.

وقال (ص) مخبرا عن ربه أنه قال (أنا مع عبدي حيثما ذكرني وتحركت بي شفتاه) فذكر ربنا والالتجاء إليه والاعتصام به مطلوب على كل حال.

وقد تقول: ولم قال ههنا (أعوذ) ولم يقل (إني أعوذ) كما قال في مواطن أخرى؟ فقد قال في سورة (غافر) على لسان سيدنا موسى ﴿وإني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب ـ ٢٧﴾. وقال في سورة الدخان على لسان سيدنا موسى أيضا ﴿وإني عذت بربي وربكم أن ترجمون ـ ٢٠﴾. وقال على لسان سيدنا نوح ﴿قال رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم ـ هود ٤٧﴾. وقال على لسان مريم ﴿إني أعوذ بالرحمن

منك إن كنت تقيا ـ مريم ١٨﴾. وقال على لسان امرأة عمران ﴿وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم ـ آل عمران ٣٦﴾..

كل ذلك على التأكيد بـ (إنّ)، في حين قال ﴿أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ـ البقرة ٦٧﴾، وقال ﴿وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ۞ وأعوذ بك رب أن يحضرون ـ المؤمنون ٩٧، ٩٨﴾، وكذلك ما ورد في المعوذتين فإنه لم يؤكد ذلك بـ (إنّ).

وعلة ذلك والله أعلم أن الاستعاذة تكون على قدر ما يحذره المستعيذ ويخافه فإذا كان المحذور شديداً والمخوف متمكناً متسلطا وكان يتهدده هو على الخصوص أكد الاستعاذة فقال (إني أعوذ) وإلا قال (أعوذ).

ففي آية غافر مثلا أكد الاستعاذة بـ (إن) لأن فرعون هدد سيدنا موسى بالقتل. قال تعالى ﴿وقال فرعون ذروني اقتل موسى وليدع ربه إني أخاف أن يبدّل دينكم أو أن يظهر في الأرض الفساد ـ ٢٦﴾، وكذلك في سورة الدخان فإنه ألمح إلى أنهم هددوه بالرجم فاستعاذ من ذلك قائلا ﴿وإني عذت بربي وربكم أن ترجمون ۞ وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون ـ ٢٠، ٢١﴾ أي إن لم تصدقوا بي فاتركوني. فكان الأمر يتهدده هو على الخصوص وكان المخوف متمكنا متسلطا عاتيا فلجأ إلى ربه لجوء المستضعفين فقال ﴿وإني عذت بربي وربكم﴾ مؤكدا ذلك بـ (إن).

وكذلك ما ورد على لسان مريم عليها السلام، فقد احتجبت عن قومها لتغتسل وإذا ببشر سويّ أمامها، وقد ظنت ما يظن النساء في مثل هذا الموقف وخشيت على نفسها من أن يعتدي عليها فلاذت بربها وعاذت أشد ما تكون الاستعاذة فقالت ﴿إني أعوذ بالرحمن منك إن كنت تقيا﴾ فأكدت ذلك بـ (إن).

ثم انظر كيف أنها استعاذت بالرحمن دون غيره من أسماء الله الحسنى ذلك أنها طلبت من الرحمن أن يرحمها ويحميها من مثل هذا الاعتداء عليها الذي يحمل الفضيحة. وفيها أيضا استثارة لعاطفة الرحمة في قلب هذا الشخص الواقف أمامها ليرحمها ويتركها وشأنها، فكان أنسب شيء أن تستعيذ بالرحمن. هذا إضافة إلى أن جو السورة تشيع فيه الرحمة من أولها إلى آخرها[1]. فقد بدأت بقوله ﴿ذكر رحمة ربك عبده زكريا﴾ وكان في أواخرها قوله ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا ـ ٩٦﴾.

---

(١) أنظر التعبير القرآني ٢٢١-٢٢٢.

وأما قوله على لسان سيدنا نوح ﴿قال إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم﴾ فإنه قاله تعقيبا على قوله تعالى له ﴿إني أعظك أن تكون من الجاهلين ـ هود ٤٦﴾ فلما وعظه بـ (إني أعظك) استعاذ به بقوله (إني أعوذ بك) فهي استعاذة مؤكدة بمقابل الوعظ المؤكد.

هذا علاوة على أن الأمر كان يعني سيدنا نوحا على وجه الخصوص فإن الابن الذي غرق ابنه وهو أبوه.

وأما ما ورد على لسان امرأة عمران وهو قوله ﴿وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم﴾ فالأمر يحتاج إلى توكيد الاستعاذة فإنها نذرت أن يكون ما في بطنها خالصا لله خادما للكنيسة[٢] راجية أن يكون ما في بطنها ذكرا فوضعتها أنثى. وليس الذكر كالأنثى فإنه من الصعوبة ومن غير المألوف أن تقوم أنثى بما يقوم به الرجال من الخدمة في دور العبادة والقيام بأمرها فقد تكون فيها وحيدة والرجال يغشونها فخشيت عليها أمها ما تخشاه الأمهات على بناتهن من وساوس الشيطان وبقائها وحدها في مكان يغشاه الرجال وقد يكون خاليا أحيانا فاستعاذت لها استعاذة مؤكدة فقالت ﴿وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم﴾ ثم انظر إلى إلحاقها الذرية بالاستعاذة في هذا المقام فإنها إلماح إلى ما يخشى عليها منه. وهذا من أخطر مواطن الخشية على النساء. وقد قال (ص): (ما خلا رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما).

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إن التوكيد بـ (إن) يشيع في هذا السياق قال تعالى على لسانها ﴿إني نذرت لك ما في بطني محررا... إني وضعتها أنثى... وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم﴾.

أما ما لم يكن على هذا النحو من مواطن الخوف والحذر وليس بهذه الدرجة من التهديد فلا يؤكد بإن وذلك نحو قوله تعالى ﴿وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ـ البقرة ٦٧﴾، فليس ذلك موطن تهديد ولا تخويف فلم يؤكد بإن. وأنت تحس الفرق بين هذا الموطن وقوله ﴿ذروني أقتل موسى وليدع ربه﴾ أو المواطن الأخرى.

ومثل ذلك قوله ﴿وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون﴾. وكذلك ما ورد في المعوذتين فلا يحتاج ذلك إلى توكيد. ثم إن ذلك لا يتهدده هو على وجه الخصوص.

---

(٢) أنظر فتح القدير ١/٣٠٣.

ونظير هذا في التوكيد وعدمه قوله تعالى ﴿إني ظلمت نفسي﴾ بالتوكيد بـ (إن) وقوله ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا﴾ من دون توكيد.

فقد ورد على لسان آدم قوله ﴿ربنا ظلمنا أنفسنا ـ الأعراف ٢٣﴾ من دون توكيد بـ (إن). وورد على لسان موسى عليه السلام ﴿رب إني ظلمت نفسي فاغفر لي ـ القصص ١٦﴾. وورد مثل ذلك على لسان ملكة سبأ ﴿قالت رب إني ظلمت نفسي وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين ـ النمل ٤٤﴾ بالتأكيد بـ (إن) وذلك على مقدار ظلم النفس.

فإن موسى قال ذلك بعد قتل القبطي حين وكزه فقضى عليه. والقتل معصية كبيرة وهي أكبر من معصية آدم وهي متعلقة بحق العباد فأكد الظلم بإن فقال ﴿رب إني ظلمت نفسي﴾.

وأما ظلم ملكة سبأ لنفسها فهو أكبر من ذلك كله فإنها كانت تعبد الشمس. قال تعالى ﴿وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله ـ النمل ٢٤﴾ فأكدت الظلم بإن وتابت عن ذلك بالدخول في الإسلام قائلة ﴿وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين﴾ ولم تقل ﴿فاغفر لي﴾ كما قال موسى لأنه ليس مع الشرك مغفرة قال تعالى ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ـ النساء ٤٨﴾. ولا سبيل لها إلا الدخول في الإسلام والإسلام يجبّ ما قبله.

أما موسى فإنه طلب المغفرة لأن هذه معصية تمحى بالتوبة والاستغفار لأنه ليس من القتل العمد فإنه لم يكن قاصداً لقتله وهذا مما يتدارك بالتوبة والاستغفار.

فاتضح أن التأكيد بإن على قدر المعصية كما كان التأكيد بها على قدر ما تقتضيه الاستعاذة.

(الفَلَق): هو الفجر وقيل هو الصبح وقيل هو الخلق كله.

وحقيقة الفَلْق الشق. وهو أصل معاني هذه اللفظة وكل معانيها الأخرى تعود إليه. جاء في (لسان العرب): الفَلْق الشق...

والفَلْق الخلق وفي التنزيل ﴿إن الله فالق الحب والنوى﴾. وقال بعضهم: وفالق في معنى (خالق). وكذلك فَلَقَ الأرض بالنبات والسحاب بالمطر وإذا تأملت الخلق تبين لك أن أكثره عن انفلاق. فالفَلَق جميع المخلوقات. وفَلَقُ الصبح من ذلك. وانفلق المكان به انشق... وفلق الله الفجر أبداه وأوضحه. وقوله تعالى ﴿فالق الإصباح﴾ قال الزجاج جائز أن يكون معناه خالق الإصباح وجائز أن يكون معناه شاقّ الإصباح وهو راجع إلى معنى

خالق. والفلَق بالتحريك ما انفلق من عمود الصبح وقيل هو الصبح بعينه. وقيل هو الفجر وكل راجع إلى معنى الشق...

ويقال: الفلَق الخلق كله والفلَق بيان الحق بعد إشكال...

وفي الحديث أنه كان يرى الرؤيا فتأتي مثل فلَق الصبح هو بالتحريك ضوؤه وإنارته.[1].

وجاء في (الكشاف): الفلَق والفرق الصبح لأن الليل يفلق عنه ويفرق. فعَل بمعنى مفعول. يقال في المثل (هو أبين من فلق الصبح)... وقيل هو كل ما يفلقه الله كالأرض عن النبات، والجبال عن العيون، والسحاب عن المطر، والأرحام عن الأولاد. والحب والنوى وغير ذلك [2].

وجاء في (التفسير القيم). واعلم أن الخلق كله فلق... والله عز وجل فالق الإصباح. فالق الحب والنوى وفالق الأرض عن النبات... ويسمى الصبح المنصدع عن الظلمة فلقا وفرقا... ومنه فلقه البحر لموسى وسماه فلقا [3].

ومن ذلك يتبين أن أشهر معاني الفلق:

١ ـ الصبح وهو أشهر معنى له وخص به عرفا[4].

٢ ـ جميع المخلوقات وفلَق الصبح من ذلك.

٣ ـ بيان الحق بعد إشكال.

٤ ـ الفلق هو كل ما فُلق أي شُقّ فهو اسم مفعول كالقصص والهمَل ومنه قوله تعالى ﴿إن الله فالق الحب والنوى﴾ و ﴿فالق الإصباح﴾. وهو أصل المعاني الأخرى.

وتخصيص الفلق بالذكر له أسباب ودواع منها:

إن الفلق وهو الصبح مشعر بتبدد ظلمة الليل وزوال همومه ومخاوفه. ومشعر بمجيء الفرج. ولذا نسمع الشكوى من الليل وترقب المهموم للصبح. فإن المريض والمهموم والخائف يستطيل الليل ويتمنى ذهابه ومجيء الصبح. قال الشاعر:

---

(١) لسان العرب (فلق) ٩٨٤/١٢.

(٢) الكشاف ٣٦٨/٣.

(٣) التفسير القيم ٥٦٢.

(٤) أنظر روح المعاني ٢٧٩/٣٠.

وصدر أراح الليل عازب همه   تداعى عليه الهم من كل جانب

وقال الآخر:

وليل كموج البحر أرخى سدوله   عليّ بأنواع الهموم ليبتلي

فقلت له لما تمطى بصلبه   وأردف أعجازاً وناء بكلكل

ألا أيها الليل الطويل ألا انجل   بصبح وما الإصباح منك بأمثل

وقال الآخر:

أزيدَ في الليل ليل   أم سال بالصبح سيل

فذكر الفلق ههنا أنسب شيء خصوصا وأنه ذكر الغاسق إذا وقب بعده.

وقيل إنه خصَّ الصبح بالذكر لأنه أنموذج من يوم القيامة لأن الخلق كالأموات والدور القبور والنوم أخو الموت والصبح كالبعث والنشور. وقيل غير ذلك.

جاء في (تفسير البيضاوي): وتخصيصه (يعني الفلق) لما فيه من تغير الحال وتبدل وحشة الليل بسرور النور ومحاكاة فاتحة يوم القيامة والإشعار بأن من قدر أن يزيل ظلمة الليل عن هذا العالم قدر أن يزيل عن العائذ ما يخافه [1].

وجاء في (التفسير القيم): الفلق: هو الصبح الذي هو مبدأ ظهور النور وهو الذي يطرد جيش الظلام وعسكر المفسدين في الليل. فيأوي كل خبيث وكل مفسد وكل لص وكل قاطع طريق إلى سرب أو كِنّ أو غار وتأوي الهوام إلى أجحرتها والشياطين التي انتشرت بالليل إلى أمكنتها ومحالها [2].

وجاء في (التفسير الكبير) للرازي أن تخصيص الفلق في التعوذ لوجوه منها: الأول أن القادر على إزالة هذه الظلمات الشديدة عن كل هذا العالم يقدر أيضا أن يدفع عن العائذ كل ما يخافه ويخشاه.

---

(١) تفسير البيضاوي ٨١٤.

(٢) التفسير القيم ٥٦١.

الثاني أن طلوع الصبح كالمثال لمجيء الفرج. فكما أن الإنسان في الليل يكون منتظرا لطلوع الصبح كذلك الخائف يكون مترقبا لطلوع صباح النجاة.

الثالث: أن الصبح كالبشرى فإن الإنسان في الظلام يكون كلحم على وضم فإذا ظهر الصبح فكأنه صاح بالأمان وبشر بالفرج. فلهذا السبب يجد كل مريض ومهموم خفة في وقت السحر...

السادس يحتمل أنه خص الصبح بالذكر لأنه أنموذج من يوم القيامة لأن الخلق كالأموات والدور كالقبور [1].

واختار لفظ (الفلق) على الصبح لأكثر من سبب ذلك أن لفظ الفلق مشعر بالتغير والحركة لأن معناه انشقاق ضوء الصبح عن ظلمة الليل، وأن الانفلاق والفلْق يدل على التغير والحركة ومنه (فالق الإصباح) بخلاف كلمة (الصبح) فإنها لا تفيد ذاك وإنما تفيد تعيين الوقت، فتشعر كلمة الفلق بتغير الأحوال وتبدل نور الصبح بظلمة الليل وزوال الهموم والسعة بعد الضيق، ولا تفيد كلمة الصبح هذا التغير والتبدل.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أن لفظة (الفلق) أعم من لفظ الصبح وأن لها أكثر من معنى ويمكن أن تكون معانيه مرادة كلها. فلفظ (الفلق) يفيد توسعا في المعنى بخلاف كلمة الصبح، فاختيار لفظ (الفلق) أولى.

واختيار لفظ (رب) وإضافته إلى الفلق أنسب شيء ههنا. فالرب معناه المالك والمربي والسيد والقيم والمعلم والمرشد. فالاستعاذة برب المخلوقات ومالكها والقائم على أمرها من شرور ما يصدر عنها أنسب شيء في إعاذة المستعيذ به، فهو وحده القادر على كفها وكف شرورها فإنه يأمرها فتطيع أمره.

ثم إن المربي يحفظ من هو في رعايته ويرعاه ويدفع عنه السوء ويحميه من الشرور والمربي من معاني (الرب)، فاختيار لفظ (الرب) مناسب من جهتين:

من جهة المستعاذ منه فإنه مالكه وخالقه وربه المسيطر عليه،

ومن جهة المستعيذ به فإنه مربيه والقائم على حفظه ورعايته، ولذا كثر لفظ (الرب) مع الاستعاذة لما فيه من معنى التربية والحفظ والقيام بالأمر. قال تعالى ﴿وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين. وأعوذ بك رب أن يحضرون ـ المؤمنون ٩٧. ٩٨﴾ وقال ﴿وإني

(١) التفسير الكبير ٣٢/١٩١-١٩٢، وانظر روح المعاني ٣٠/٢٧٩-٢٨٠.

عذت بربي وربكم أن ترجمون ـ الدخان ٢٠﴾ وقال ﴿وقال موسى إني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب ـ غافر ٢٧﴾.

جاء في (تفسير البيضاوي) ولفظ (الرب) ههنا أوقع من سائر أسمائه لأن الإعاذة من المضار تربية [1].

وذكرُ غير لفظ (الرب) مع الاستعاذة له أسبابه ودواعيه فإن ذلك بحسب ما يقتضيه المقام والسياق كما ذكرنا في استعاذة مريم عليها السلام. فالاستعاذة برب المخلوقات من شرورها أنسب من اختيار أي لفظ أو اسم آخر.

﴿من شر ما خلق﴾

أي من شر مخلوقاته جميعاً فيدخل فيه كل شر أياً كان مصدره فاستغرق ذلك جميع الشرور. جاء في (روح المعاني): أي من شر الذي خلقه من الثقلين وغيرهم كائنا ما كان من ذوات الطباع والاختيار. والظاهر عموم الشر للمضار البدنية وغيرها...

وقال بعض الأفاضل: هو عام لكل شر في الدنيا والآخرة وشر الإنس والجن والشياطين وشر السباع والهوام وشر النار وشر الذنوب والهوى وشر النفس وشر العمل وظاهره تعميم ما خلق بحيث يشمل نفس المستعيذ ولا يابى ذلك نزول السورة ليستعيذ بها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم [2].

وقال ﴿من شر ما خلق﴾ ولم يقل (من شر من خلق) وذلك ليتناول كل شر سواء صدر عن ذوي العلم أم عن غيرهم. فإنه لو قال (من شر من خلق) لكان ذلك خاصاً بالشر الصادر من ذوي العلم. فقال ﴿من شر ما خلق﴾ ليشمل ذوي العلم وغيرهم. فإن العقلاء يدخلون في قوله ﴿ما خلق﴾ من جهتين: الأولى أن (ما) تستعمل لذات ما لا يعقل ولصفات العقلاء وذلك نحو قوله ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء ـ النساء ٣﴾ وقوله ﴿وما خلق الذكر والأنثى ـ الليل ٣﴾ فأطلق (ما) على ذاته العلية. فيدخل في (ما) العاقل وغيره.

والجهة الأخرى أن العقلاء يدخلون في ذلك من باب التغليب فإنه قد يغلب غير العاقل على العاقل أو العاقل على غير العاقل بحسب القصد والمقام. وهنا يحسن تغليب

(١) أنوار التنزيل ٨١٤.

(٢) روح المعاني ٢٨٠/٣٠–٢٨١.

غير العاقل وذلك لأن الأصل والأولى أن لا يصدر شر من عاقل فحسن تغليب غير العاقل. جاء في (التفسير الكبير) للرازي: "وإنما جاز إدخال الجن والإنس تحت لفظة (ما) لأن الغلبة لما حصلت في جانب غير العقلاء حسن استعمال لفظة (ما) فيه لأن العبرة بالأغلب"[1].

وقال ﴿من شر ما خلق﴾ ولم يقل (من شر الذي خلق) لأن (ما) أعم من (الذي) فإن (الذي) للمفرد المذكر فلا يشمل غيره وأما (ما) فتكون للمفرد والمثنى والجمع المذكر والمؤنث فإنه لو قال (من شر الذي خلق) لكان يعني شر شيء واحد من الذكور.

ولم يقل (من شر التي خلق) لأن (التي) للمفردة المؤنثة، وقد تستعمل لجمع غير العاقل كقولك (هذه هي الكتب التي اشتريتها) ولا تستعمل لجمع العاقل فتنحصر الاستعاذة إما بشر واحدة مما خلق أو شر مجموعة من غير العقلاء. ولا يشمل ذلك الشر الصادر من العقلاء. فكانت (ما) أولى.

وقوله تعالى (من شر ما خلق) أولى من القول (من شر اللاتي خلق) فإن (اللاتي) مختصة بجماعة الإناث وتكون أيضاً لجماعة ما لا يعقل من الذكور فلا يشمل الذكور من ذوي العلم.

وهو أولى أيضاً من القول (من شر الذين خلق) فإن (الذين) خاصة بجماعة الذكور العقلاء ولا يدخل فيه الإناث ولا غير العاقل، فكانت (ما) أولى من غيرها على كل وجه.

﴿ومن شر غاسق إذا وقب﴾

الغاسق الليل إذا اعتكر ظلامه[2]. والغسق الظلمة ومنه قوله تعالى ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ـ الإسراء ٧٨﴾ جاء في (لسان العرب): "غسقت السماء تغسق... انصبت... وغسق الليل يغسق غَسْقاً وغَسَقاً... انصب وأُظلم... وغَسَقُ الليل ظلمته... وفي حديث الربيع بن خيثم أنه قال لمؤذنه يوم الغيم: أغسقْ أغسقْ، أي أخر المغرب حتى يغسق الليل وهو إظلامه"[3].

(وقب): دخل في كل شيء، والوقوب الدخول في كل شيء، أو الدخول في الوقْب، والوقْب الكوّة أو نقرة يجتمع فيها الماء. جاء في (لسان العرب): "الأوقاب الكوى واحدها

---

(١) التفسير الكبير ٣٢/١٩٣.

(٢) الكشاف ٣/٣٦١.

(٣) لسان العرب (غسق).

وقْب. والوقْب في الجبل نقرة يجتمع فيها الماء. وقب الشيء يقب وقباً دخل. وقيل دخل في الوقب.

الفراء: الغاسق الليل إذا وقب إذا دخل في كل شيء وأظلم... والوقوب الدخول في كل شيء. وقيل كل ما غاب فقد وقب وقباً [1].

وفي (البحر المحيط): وقب الليل أظلم والشمس غابت والعذاب حل... والغاسق الليل ووقب أظلم ودخل على الناس... والغاسق البارد أستعيذ من شره لأن فيه تنبث الشياطين والهوام والحشرات وأهل الفتك...

وفي الحديث نظر صلى الله عليه وسلم إلى القمر فقال يا عائشة نعوذ بالله من هذا فإنه الغاسق إذا وقب... وقيل الحية إذا لدغت والغاسق سم نابها لأنه يسيل منه [2].

وجاء في (الكشاف): الغاسق: الليل إذا اعتكر ظلامه من قوله تعالى ﴿إلى غسق الليل﴾... ووقوبه دخول ظلامه في كل شيء. ويقال: وقبت الشمس إذا غابت. وفي الحديث (لما رأى الشمس قد وقبت قال هذا حين حلها) يعني صلاة المغرب. وقيل هو القمر إذا امتلأ... والتعوذ من شر الليل لأن انبثاثه فيه أكثر والتحرز منه أصعب [3].

وجاء في (روح المعاني): من شر غاسق: وإضافة الشر إلى الليل لملابسته له لحدوثه فيه على حد نهاره صائم. وتنكيره لعموم شمول الشر لجميع أفراده ولكل أجزائه.

(إذا وقب): أي إذا دخل ظلامه في كل شيء... والتقييد بهذا الوقت لأن حدوث الشر فيه أكثر والتحرز منه أصعب وأعسر. ومن أمثالهم: الليل أخفى للويل...

عن عائشة قالت: نظر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوما إلى القمر لما طلع فقال: يا عائشة استعيذي بالله تعالى من شر هذا فإن هذا الغاسق إذا وقب [4].

وقد تقول: ولم لم يقل: من شر الليل إذا دخل؟

فنقول: إن ما جاء في السورة أولى من أوجه منها:

---

(١) لسان العرب (وقب) ٣٠١/٢.

(٢) البحر المحيط ٥٢٩/٨-٥٣١.

(٣) الكشاف ٣٦٨/٣.

(٤) روح المعاني ٢٨١/٣٠-٢٨٢.

أن (الغاسق) فيه عموم فهو يشمل الليل وغيره ولا يخص الليل وحده فقد ذكر أن من معانيه القمر وقيل إنه الحية إذا لدغت وقيل غير ذلك فكان ذكره أولى من ذكر الليل. فتكون الاستعاذة من شرور ما هو أعم ويدخل فيه الليل.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إن اختيار لفظ الوقوب مع الغسق أولى من لفظ الدخول فهو أحسن استعارة وأجمل تعبير ذلك أن الليل كأنه ينصب ظلامه ويجتمع في نقرة كما يجتمع فيها الماء. فالعالم كالنقرة يصب فيها الليل ظلامه فلا يترك منها شيئاً. والانصباب يكون عادة من فوق بخلاف الدخول فإنه لا يشترط فيه ذلك. والليل إنما ينصب على الناس من فوق كما ينصب الماء في النقرة.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إن أصل الغسق الامتلاء يقال غسقت العين إذا امتلأت دمعا [1] والامتلاء يقال لما كان ذا جوف كالنقرة ونحوها ومنه الوقب وهو النقرة. أو الكوة أو عين الماء. فاختيار الغسق مع الوقب أنسب شيء فكأن الليل يملؤها بانصباب ظلامه فيها. فكان التعبير بذلك أولى وأنسب.

ثم لنر من ناحية أخرى كيف أن التعبير بالغاسق إذا وقب يتناسب مع الفلق بمعنى الصبح فإنه يستعيذ برب النور من الظلمة وبرب الصبح من شرور الليل. وهو يتناسب معه بالمعنى العام أيضاً. فإن الغاسق إذا وقب له عدة معان اشهرها الليل إذا أظلم. وكذلك الفلق له عدة معان أشهرها الصبح فناسبت الاستعاذة برب الفلق قوله ﴿ومن شر غاسق إذا وقب﴾ على كل حال.

والاستعاذة برب الفلق من شر غاسق إذا وقب تتضمن عقيدة التوحيد وتفيد أن إله النور والظلمة واحد فهو يزيل الظلمة ويمحوها إذا شاء. فقد استعاذ برب الفلق وهو النور من شر الغاسق إذا وقب وهو الظلمة. فهو رب النور ورب الظلمة يزيلها ويزيل شرورها فهو إله واحد على كل شيء قدير.

﴿ومن شر النفاثات في العقد﴾

النفاثات قيل هي النفوس الخبيثة والأرواح الشريرة وقيل هن الجماعات أو النساء السواحر اللاتي يعقدن عقدا في خيوط يرقين عليها وينفثن فيها للتأثير على نفوس الآخرين.

---

[1] روح المعاني ٢٨١/٣٠.

جاء في (البحر المحيط): «والنفاثات النساء أو النفوس أو الجماعات السواحر يعقدن عقدا في خيوط وينفثن عليها ويرقين... والاستعاذة من شرهن هو ما يصيب الله تعالى به من الشر عند فعلهن ذلك»[1].

وجاء في (روح المعاني) ﴿ومن شر النفاثات في العقد﴾: «أي ومن شر النفوس السواحر اللاتي يعقدن عقدا في خيوط وينفثن عليها، فالنفاثات صفة للنفوس واعتبر ذلك لمكان التأنيث مع أن تأثير السحر إنما هو من جهة النفوس الخبيثة والأرواح الشريرة وسلطانه منها... وتعريفها إما للعهد أو للإيذان بشمول الشر لجميع أفرادهن فيه وتمحضهن فيه»[2].

وهو قد جاء بالصفة ولم يأت بالموصوف فلم يقل (النساء النفاثات) أو النفوس أو غير ذلك لإرادة العموم وعدم تقييد ذلك بقيد سواء صدر عن النساء أم عن غيرهن.

وجاء بجمع الإناث ولم يأت بجمع الذكور فلم يقل (النفاثين) وذلك لإرادة العموم أيضا، فإن (النفاثات) تشمل الإناث وتشمل الأرواح والنفوس والجماعات اللاتي تفعل هذا الفعل.

وهي تعم نفوس الذكور والإناث وغيرهم ممن يفعل هذا الفعل ولو قال (النفاثين) لم يشمل إلا الذكور ولم يعم شرور غيرهم.

﴿ومن شر حاسد إذا حسد﴾

قيد الحاسد بقوله ﴿إذا حسد﴾ ولم يقل (من شر حاسد) فقط ذلك أن شر الحاسد إنما يكون عند حسده أما إذا لم يحسد فلا ضرر منه. فإنه قد يكون إنسان متصفا بالحسد ولكنه لا يحسد في كل وقت كما تقول (هذا كاتب) وليس هو في حال كتابة، و (هذا سائق) وليس هو في حالة سَوق، وقد تقول (هذا قائد) وهو ليس في حال قيادة. وكذلك قد يكون الحاسد في غير حالة حسد وفي هذا الوقت ليس منه ضرر ولا شر صادرٌ عنه وإنما يصدر الشر عنه إذا حسد ولذا قيده بقوله ﴿إذا حسد﴾.

جاء في (التفسير القيم): «وتأمل تقييده سبحانه شر الحاسد بقوله ﴿إذا حسد﴾ لأن الرجل قد يكون عنده حسد ولكن يخفيه ولا يرتب عليه أذى بوجه ما لا بقلبه ولا بلسانه ولا بيده»[3].

---

(1) البحر المحيط ٥٣١/٨.
(2) روح المعاني ٢٨٢/٣٠.
(3) التفسير القيم ٥٨٣.

وجاء في (روح المعاني) في قوله ﴿ومن شر حاسد إذا حسد﴾: أي إذا أظهر ما في نفسه من الحسد وعمل بمقتضاه بترتيب مقدمات الشر ومبادي الأضرار بالمحسود قولا وفعلا [1].

وقال ﴿ومن شر حاسد﴾ ولم يقل (من شر حسود) لأن كلمة (حاسد) أعم لأنه يشمل الحسود والحاسد أي غير المبالغ والمبالغ فإن الحسود إذا حسد كان حاسداً في حينه وذلك كالكذاب فإنه إذا كذب كان كاذبا في وقت كذبه وليس دائما لأن الكذاب قد يكون صادقا أحيانا وقد قيل (قد يصدق الكذوب). فلو قال (ومن شر حسود إذا حسد) كان ذلك لا يشمل الحاسد غير المبالغ بخلاف قوله ﴿ومن شر حاسد إذا حسد﴾ فإن ذلك يعمهما جميعا.

وقد تقول: ولم لم يقل إذن (ومن شر النافثات في العقد) فيأتي باسم الفاعل ليشمل المبالغ وغيره كما فعل في الحاسد؟

فنقول إنه لما جمع (العقدة) جمع كثرة فقال (العُقد) جاء بصيغة المبالغة لتناسب الكثرة في صيغة المبالغة كثرة العقد.

ونظير هذا قوله ﴿عالم الغيب﴾ و ﴿علام الغيوب﴾ فإنه إذا أفرد الغيب جاء باسم الفاعل فقال ﴿عالم الغيب﴾. وإذا جمع الغيب جاء بصيغة المبالغة فقال ﴿علام الغيوب﴾ وذلك حيث وقع في القرآن الكريم وذلك لتناسب المبالغة في العلم كثرة الغيوب فإنه ورد قوله ﴿عالم الغيب﴾ في ثلاثة عشر موضعا من القرآن الكريم وورد قوله ﴿علام الغيوب﴾ في أربعة مواطن.

فاتضح أن قوله ﴿النفاثات في العقد﴾ أنسب وذلك أنه لما كثرت العقد كثر النفث.

وهناك أمور أخرى في السورة منها:

أنه كرر ﴿من شر﴾ في كل معطوف فقال ﴿من شر ما خلق﴾ ﴿ومن شر غاسق﴾ ﴿ومن شر النفاثات﴾ ﴿ومن شر حاسد﴾ ولم يقل مثلا (من شر ما خلق وشر النفاثات وشر حاسد) ولا (من شر ما خلق وغاسق إذا وقب والنفاثات وحاسد) وذلك للدلالة على أن كلا من المذكورين تنبغي الاستعاذة منه على وجه الاستقلال لعظم شره بخلاف ما لو قال (من شر ما خلق وغاسق والنفاثات) فإن هذا التعبير يحتمل الاستعاذة من شرها إذا

---

[1] روح المعاني ٢٨٤/٣٠، وأنظر البحر المحيط ٥٨١/٨.

اجتمعت لا إذا انفرد كل واحد منها. فقد يكون الشر من اجتماع شيئين ولا شر منه إذا كان وحده كما تقول (لا تحمل البنزين والنار).

وقد يحتمل المعنى إذا قال (من شر ما خلق وغاسق إذا وقب والنفاثات...) أنه استعاذ من شر ما خلق واستعاذ من الغاسق إذا وقب والنفاثات والحاسد فتكون الاستعاذة من الغاسق إذا وقب ومن النفاثات والحاسد لا من شرورها فتكون الاستعاذة من الليل نفسه لا من شره ومن النفاثات أنفسهن لا من شرورهن وذلك إذا قدرنا العطف على كلمة (شر) في قوله ﴿من شر ما خلق﴾ مع أن المراد هو الاستعاذة من شرور هؤلاء لا منهم أنفسهم.

وقد يحتمل المعنى أيضا أن يكون لهؤلاء شر واحد كما تقول (أخو محمد وخالد حضر) و (رأيت أخا محمد وخالد) ففي الجملة الأولى يتعين أن أخا محمد وخالد شخص واحد بدليل قولنا (حضر). وفي الجملة الثانية يحتمل أنهما شخص واحد وأنهما شخصان، وعلى التقدير الأول يكون المعنى: رأيت أخاهما. وعلى التقدير الثاني يكون المعنى رأيت أخا محمد وأخا خالد. فكان تكرار الشر مع كل واحد أولى.

ولم يقل (من شر ما خلق وشر غاسق. وشر النفاثات) لأن ذكر (من) في كل واحد أدل على استقلال كل صنف بالاستعاذة وآكد فإن التكرار يفيد التوكيد.

وقد تقول: ولم لم يكرر لفظ الاستعاذة من كل مستعاذ منه فيقول (قل أعوذ برب الفلق وأعوذ من شر غاسق إذا وقب وأعوذ من شر النفاثات...) كما كررها في موطن آخر من القرآن الكريم فقال ﴿وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون ـ المؤمنون ٩٧ - ٩٨﴾؟

فنقول: إن تكرار الاستعاذة آكد من ذكر متعلقها وأقوى وهي في سورة (المؤمنون) أقوى منها في سورة الفلق فانبغى تكرارها فيها بخلاف سورة الفلق وإليك إيضاح ذلك:

قال تعالى: ﴿ادفع بالتي هي أحسن السيئة نحن أعلم بما يصفون ۞ وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ۞ وأعوذ بك رب أن يحضرون ٩٦-٩٨﴾. فأمره سبحانه أن يدفع السيئة بالتي هي أحسن. وهذا أمر يشق على النفس الإنسانية إذ الأصل أن يدفع السيئة بمثلها كما قال تعالى: ﴿وجزاء سيئة سيئة بمثلها ـ الشورى ٤٠﴾ وقال ﴿فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ـ البقرة ١٩٤﴾ فإذا عفا عن ذلك كان أجمل وأشق على النفس.

أما مقابلة السيئة بالإحسان فهذا شاق جدا على النفس، وقد أمره ربنا أن يدفع السيئة بما هو اشق على النفس من ذلك جميعا. فإنه لم يطلب منه أن يقابل السيئة بالحسنة بل طلب منه أن يدفعها بالتي هي أحسن بصيغة التفضيل وهذا أشق شيء على النفس وأشد على الشيطان، فإن الشياطين لا تدع الإنسان لمثل هذا بل ستهمزه وتدفعه إلى العدوان إن استطاعت أو إلى الرد بالمثل طلبا للكرامة والثأر للنفس. وكل ما بعد ذلك كان أشق على النفس، وههنا طلب ربنا أن نستعيذ من همزات الشياطين ومن حضورهم، وليس في سورة الفلق مثل هذا.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه أمره أن يستعيذ من همزات الشياطين، وهمزات الشياطين نزغاتهم ووساوسهم، والهمز النخس وأصله أنّ راكب الدابة ورائضها يهمزها بحديدة أي ينخسها ليحثها على المشي فإن الشيطان كأنه يهمز الإنسان أي ينخسه ويدفعه ويحثه على المعصية كما يفعل الرائض مع الدابة.

جاء في (البحر المحيط) في هذه الآية: أمره تعالى أن يستعيذ من نخسات الشياطين، والهمز من الشيطان عبارة عن حثه على العصيان والإغراء به كما يهمز الرائض الدا بة لتسرع، ثم أمره أن يستعيذ [من حضورهم عنده... وفسر همز الشيطان][*] بسورة الغضب التي لا يملك الإنسان نفسه... والظاهر أنه أمر بالاستعاذة من حضور الشياطين في كل وقت [1].

وجاء في (الكشاف): الهمز النخس والهمزات جمع المرة منه ومنه مهماز الرائض. والمعنى أن الشياطين يحثون الناس على المعاصي ويغرونهم عليها كما تهمز الراضة الدواب حثا لها على المشي... أمر بالتعوذ من نخساتهم بلفظ المبتهل إلى ربه المكرر لندائه وبالتعوذ من أن يحضروه أصلا ويحوموا حوله[2].

فاستعاذ من همزات الشياطين واستعاذ من حضورهم في كل حال من الأحوال. فإن الشيطان كله شر همزه وحضوره فإن حضوره لا يكون إلا لشر.

فالاستعاذة هنا أشد مما في سورة الفلق، ثم إن الشيطان شر من كل ما ذكر في سورة (الفلق)، فقد استعاذ في سورة الفلق من شر ما خلق وهذا أمر مطلق جمع شرورا متعددة،

(*) زيادة من (النهر الماد من البحر) لأبي حيان ٤١٩/٦ وهو ما يقتضيه السياق والراجح أنها ساقطة.
(١) البحر المحيط ٤٢٠/٦.
(٢) الكشاف ٣٦٩/٢.

فمخلوقاته تعالى بعضها شر من بعض فقد يكون بعضها قليل الشر وبعضها كثير الشر وشر ما نعلم من مخلوقاته الشيطان فهو عدونا كما قال تعالى ﴿إن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا ـ فاطر ٦﴾ وقد حذرنا منه ربنا كثيرا. وهو أكثر مخلوق يضمر العداوة لنا فهو أكبر شر يتهددنا ولذا طلب ربنا الاستعاذة منه في مواضع عديدة من القرآن. قال تعالى ﴿وإمّا ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله ـ الأعراف ٢٠٠. فصلت ٣٦﴾. وقال ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ـ النحل ٩٨﴾.

ثم استعاذ من شر الغاسق إذا وقب وفيه تقع شرور كثيرة أشدها وأخطرها ما يصدر من العقلاء وهذه كلها من وساوس الشيطان أو من الشيطان نفسه.

واستعاذ من شر النفاثات في العقد وهذا إنما يكون من وسوسة الشيطان وإعانته وعمله.

ونحوه شر الحاسد إذا حسد فإن حسده إنما يكون بهمز من الشيطان ونزغه وتزيينه له، وذلك كله إنما يكون بحضور الشيطان وما حضوره إلا للوسوسة والنزغ والشر.

ولذا كرر الاستعاذة في قوله ﴿وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون﴾ دون سورة الفلق فكان كل تعبير في مكانه أنسب.

جاء في (روح المعاني) في قوله ﴿وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين...﴾: وأعوذ بك رب أن يحضرون أي من حضورهم حولي في حال [من][1] الأحوال... وفي الأمر بالتعوذ من الحضور بعد الأمر بالتعوذ من همزاتهم مبالغة في التحذير من ملابستهم. وإعادة الفعل مع تكرير النداء لإظهار كمال الاعتناء بالمأمور به وعرض نهاية الابتهال في الاستدعاء وبسنّ التعوذ من همزات الشياطين وحضورهم عند إرادة النوم [2].

ومن الأمور الأخرى في السورة أنه رتب المستعاذ منه في السورة بحسب الكثرة والقلة وبحسب العموم والخصوص.

فإنه بدأ بأعم شيء وأكثره فقال ﴿من شر ما خلق﴾ وهو يشمل كل مخلوقاته. ثم أتبعه بما هو أخص منه وأقل وهو شر الغاسق إذا وقب وهو الليل إذا دخل وهو دون الأول في الكثرة وأخص منه. ثم أتبعه بما هو أخص منه وأقل وهو شر النفاثات في العقد

---

(١) زيادة يقتضيها السياق والراجح أنها ساقطة.
(٢) روح المعاني ٩٢/١٨.

وهن أقل من الليل إذا وقب، فالليل يدخل كل يوم وشروره متعددة. ثم أتبعه بما هو أخصّ وأقل وهو شر الحاسد إذا حسد.

فالنفاثات في العقد أكثر وعملهن أعم ذلك أنه جمعهن وأفرد الحاسد. والنفاثات هن الأرواح الشريرة والنساء السواحر ولاشك أنهن كثير.

ثم عرفهن بأل الاستغراقية وجاء بهن على صيغة المبالغة الدالة على الكثرة، ولم يقيدهن بوقت في حين أنه أفرد الحاسد ونكره وقيده بوقت الحسد.

ثم إن عمل النفاثات في العقد لا يختص بأمر واحد من الشرور فشرورهن متعددة وأما الحاسد فشره مخصوص بالحسد. فيكون عمل النفاثات أشمل وأكثر.

ثم إن النفاثات صفة مطلقة غير مقيدة بموصوف فقد تشمل الشياطين وعموم الأرواح الشريرة والنساء السواحر أما الحاسد فهو إنسان فالنفاثات أكثر وشرهن أعم وأكثر تعددا.

ثم إنه ليس كل حاسد يصدر عنه الشر بخلاف النفاثات في العقد. وبهذا اتضح أنه تدرج من الكثرة إلى القلة ومن العام إلى الخاص، وقد عمم أولا فقال ﴿من شر ما خلق﴾ ثم خص هذه لخفاء شرها إذ يجيء من حيث لا يعلم. وقالوا: شر العداة الداجي بكيدك من حيث لا تشعر»[1].

جاء في (الكشاف): «فإن قلت: قوله ﴿من شر ما خلق﴾ تعميم في كل ما يستعاذ منه فما معنى الاستعاذة بعده من الغاسق والنفاثات والحاسد؟

قلت: قد خصّ شر هؤلاء من كل شر لخفاء أمره وأنه يلحق الإنسان من حيث لا يعلم كأنما يغتال به. وقالوا: شر العداة المداجي الذي يكيدك من حيث لا تشعر»[2].

ومن الملاحظ أيضاً أنه نكر (غاسق) و (حاسد) وعرّف (النفاثات) ذلك لأن كل نفاثة شريرة وليس كل غاسق يكون فيه الشر ولا كل حاسد يكون منه الضرر وإنما يكون في بعض دون بعض[3] ورب حسد محمود وهو الحسد في الخيرات ومنه (لا حسد إلا في اثنتين). ومنه قول أبي تمام:

وما حاسد في المكرمات بحاسد[4]

---

(1) البحر المحيط ٥٣١/٨.

(2) الكشاف ٣٦٨/٣.

(3) أنظر الكشاف ٣٦٨/٣، أنوار التنزيل ٨١٥.

(4) البحر المحيط ٥٣١/٨.

ثم إنه قيد الغاسق والحاسد بالظرف (إذا) فقال ﴿من شر غاسق إذا وقب﴾ و ﴿من شر حاسد إذا حسد﴾ ولم يقيد النفاثات وذلك أن شر الغاسق يكون إذا دخل أما إذا لم يدخل فلا ينسب إليه الشر وكذلك الحاسد لا يؤثر إلا إذا حسد كما أسلفنا بخلاف شر النفاثات فإنه لم يقيد بزمن أو بشيء لأن شرهن مطلق وهو واقع غير مقيد بقيد. جاء في (البحر المحيط): "وقيد الغاسق والحسد بالظرف لأنه إذا لم يدخل الليل لا يكون منسوبا إليه وكذلك كل ما فسر به الغاسق. وكذلك الحاسد لا يؤثر حسده إلا إذا أظهره بأن يحتال للمحسود فيما يؤذيه أما إذا لم يظهر الحسد فإنما يتأذى به هو لا المحسود لاغتمامه بنعمة غيره [1]".

(١) البحر المحيط ٥٣١/٨.

سورة الناس



﴿قل أعوذ برب الناس ۞ ملك الناس ۞ إله الناس ۞ من شر الوسواس الخناس ۞ الذي يوسوس في صدور الناس ۞ من الجِنّة والناس﴾

استعاذ بثلاث صفات من صفات الله تعالى وهي الرب والملك والإله من شر واحد وهو شر الوسواس الخناس في حين استعاذ بصفة واحدة وهي الرب في السورة السابقة من شرور متعددة مجملة ومفصلة ذلك أن هذا الشر أخطر على الفرد والمجتمع من تلك الشرور فإن شر الوسواس يعود على الفرد الذي تلقى إليه الوسوسة وعلى الآخرين فيقع تحت طائلة الحساب والعقاب في الدنيا والآخرة.

جاء في (البحر المحيط): «ولما كانت مضرة الدين وهي آفة الوسوسة أعظم من مضرة الدنيا وإن عظمت جاء البناء في الاستعاذة منها بصفات ثلاث: الرب والملك والإله وإن اتحد المطلوب. وفي الاستعاذة من ثلاث الغاسق والنفاثات والحاسد بصفة واحدة وهي الرب وإن تكثر الذي يستعاذ منه»[1].

لقد ذكر ثلاث صفات من صفات الله تعالى يستعيذ بها المستعيذ وهي الرب والملك والإله. وقد قدم الرب أولا ثم الملك وبعده الإله وكل ذلك لسبب..

فإن هذا هو التدرج الطبيعي لدفع المحذور. فإنك إذا خشيت محذورا أو وقع عليك ظلم أو عدوان مما لا تملك دفعه فإنك تلجأ أولا إلى دفعه بالمعرفة والعلم والرأي وتستعين

---

(١) البحر المحيط ٥٣٢/٨.

بأولي المعرفة والخبرة ليوجهوك إلى ما تفعل في نحو هذا. وهذا هو شأن الرب فإن الرب هو المربي والمرشد والموجه والمعلم. فإذا لم يندفع بذلك التجأت إلى السلطان والحاكم ويعبر عنه أيضا بالملك. فإن لم يندفع بذلك أو لم يأخذ لك حقك التجأت إلى الله وفوّضت أمرك إليه ليخلصك منه ويأخذ لك حقك.

وقد جمع الله لنفسه هذه الجهات فهو الرب والملك والإله. فإذا قصدت أهل الخبرة والعلم والتوجيه فالتجئ إلى الله وإذا قصدت السلطان فالتجئ إلى الله وإذا قصدت الإله الذي عنا له كل شيء فالتجئ إلى الله.

جاء في (روح المعاني): ويندرج في وجوه الاستعاذة المعتادة تنزيلا لاختلاف الصفات بمنزلة اختلاف الذات فإن عادة من ألمّ به هم أن يرفع أمره لسيده ومربيه كوالديه فإن لم يقدر على رفعه رفعه لملكه وسلطانه فإن لم يزل ظلامته شكاه إلى ملك الملوك ومن إليه المشتكى والمفزع وفي ذلك إشارة على عظم الآفة المستعاذ منها [1].

ثم إن الناس يمرون بأطوار ومراحل:

فالمرحلة الأولى هي مرحلة الأجنّة والأطفال إلى ما دون سن التكليف وهؤلاء محتاجون إلى من يربّهم ويقوم على أمرهم ويتولى شؤونهم وذلك هو الرب.

فإذا كانوا في مجتمع احتاجوا إلى من ينظم أمورهم ويحفظ لكل ذي حق حقه ويحمي بعضهم من عدوان بعض. وذلك شأن الملك.

فإذا بلغوا سن التكليف والنظر في أمر هذا الكون ومدبر أمره وما يطلبه منهم خالقهم كان ذلك متعلقا بأمر الإله.

إن أول ما يواجهه الناس فيما يتعلق بحياتهم هو المربي والقيم الذي يقوم على أمرهم ثم الملك. أما أمر الألوهية فيخفى على كثير من الناس فيضلون ويعبدون الأحجار والأبقار. وقد يبقى أمر الألوهية خافيا على قسم من الناس غير ظاهر لهم فيحتاجون إلى الأدلة والبراهين للتدليل عليه بخلاف أمر المربي والملك فإنهما يعرفان ضرورة فالإله آخر ما يعرف ويعلم ولذلك أخره والله أعلم.

جاء في (روح المعاني): وتكرير المضاف إليه لمزيد الكشف والتقرير والتشريف بالإضافة وقيل لا تكرار فإنه يجوز أن يراد بالعام بعض أفراده فالناس الأول بمعنى

---

(1) روح المعاني ٣٠/٢٨٦.

الأجنة والأطفال المحتاجين للتربية. والثاني الكهول والشباب لأنهم المحتاجون لمن يسوسهم والثالث الشيوخ المتعبدون المتوجهون إلى الله تعالى[1].

وجاء في (فتح القدير): «وأيضا بدأ باسم الرب وهو اسم لمن قام بتدبيره وإصلاحه من أوائل عمره إلى أن صار عاقلا كاملا. فحينئذ عرف بالدليل أنه عبد مملوك فذكر أنه ملك الناس. ثم لما علم أن العبادة لازمة له واجبة عليه وأنه عبد مخلوق وأن خالقه إله معبود بين سبحانه أنه إله الناس»[2].

ثم لننظر من ناحية أخرى أنه بدأ بالمرحلة الأولى التي يشترك فيها الإنسان والحيوان وهي مرحلة المربي فإن الحيوانات تربي صغارها وتقوم على أمرها وهذا هو شأن الرب وهي لا تحتاج إلى ملك ينظم أمرها.

ثم يترقى المجتمع فتنشأ علاقات بين أفراده وتظهر حقوق وواجبات فيحتاجون إلى الملك أو السلطة وهذا شأن كل المجتمعات سواء ما كان منها ذا دين أم لم يكن. وهو شأن الملك، وربما كانت عند قسم من الحيوانات والحشرات مظاهر أولية من مظاهر التجمع والانقياد إلى ملك ونحوه.

ثم يتخصص عقلاء خلق الله بالنظر في أمر هذا الكون وخالقه ومدبره والانقياد له وهذا هو أمر الألوهية والإله. فرتبه على هذا النهج.

ثم إن الناس إما أن يكونوا طلاب علم ومعرفة وإصلاح وارتزاق فيقصدوا الرب المعلم والمرشد والقيم والمربي الذي يربُّ الناس، وإما أن يكونوا طلاب جاه وسلطان فيقصدوا الملك وإما أن يكونوا طلاب دين وآخرة فيقصدوا الإله وقد جمع الله لنفسه كل هذه الصفات فهو الصمد الذي يقصد إليه كل طالب فهو الرب والملك والإله.

ثم نلاحظ أنه تدرج في الصفات من الكثرة إلى القلة وفي المضاف إليه وهم الناس من القلة إلى الكثرة. فالأرباب قد تتعدد فيكون للدار رب وللعبد رب ولكل مجموعة رب يربهم ويرشدهم قال تعالى ﴿إنه ربي أحسن مثواي ـ يوسف ٢٣﴾ وقال ﴿ارجع إلى ربك فاسأله ما بال النسوة اللاتي قطعن أيديهن ـ يوسف ٥٠﴾ وقال ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله ـ التوبة ٣١﴾.

---

(١) روح المعاني ٢٨٦/٣٠.

(٢) فتح القدير ٥٠٩/٥. وأنظر التفسير الكبير ١٩٧/٣٢.

فقد يكون في المجتمع الواحد مرشدون وموجهون ومربون فكل واحد رب لجماعته أي مربٍّ ومعلِّم ومرشد.

والملوك أقل لأنه يكون للدولة الواحدة ملك واحد مع تعدد الموجهين والمرشدين وهم في ممالك الدنيا متعددون فلكل مملكة ملك.

والإله واحد لا شريك له.

فهو قد تدرج من الكثرة إلى القلة.

جاء في (الكشاف) في قوله ﴿رب الناس ملك الناس إله الناس﴾ «بين بملك الناس ثم زيد بيانا بإله الناس لأنه قد يقال لغيره رب الناس كقوله ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله﴾ وقد يقال لغيره ملك الناس وأما إله الناس فخاص لا شركة فيه فجعل غاية للبيان»[1].

وجاء في (تفسير البيضاوي) أن قوله ملك الناس إله الناس: «عطف بيان له فإن الرب قد لا يكون ملكا والملك قد لا يكون إلها»[2].

وجاء في (فتح القدير) في قوله ﴿إله الناس﴾: لبيان أن ربوبيته وملكه قد انضم إليهما المعبودية المؤسسة على الألوهية المقتضية للقدرة التامة على التصرف الكلي بالإيجاد والإعدام.

وأيضا الرب قد يكون ملكا وقد لا يكون ملكا كما يقال رب الدار ورب المتاع... فبين أنه ملك الناس. ثم الملك قد يكون إلها وقد لا يكون فبين أنه إله لأن اسم الإله خاص به لا يشاركه فيه أحد.

وأيضا بدأ باسم الرب وهو اسم لمن قام بتدبيره وإصلاحه من أوائل عمره إلى أن صار عاقلا كاملا. فحينئذ عرف بالدليل أنه عبد مملوك فذكر أنه ملك الناس. ثم لما علم أن العبادة لازمة له واجبة عليه وأنه عبد مخلوق وأنه خالقه إله معبود بين سبحانه أنه إله الناس[3].

---

(1) الكشاف ٣/٣٦٩.
(2) أنوار التنزيل ٨٢٥.
(3) فتح القدير ٥/٥٠٩. وانظر التفسير الكبير ٣٢/١٩٧.

وقد تقول: ولم لم يعطف بالواو فيقول (وملك الناس وإله الناس)؟ والجواب أنه لم يعطف لئلا يظن أنه ذوات متعددة فهو الرب والملك والإله. جاء في (التفسير القيم) أنه لم يعطف بالواو لما فيها من الإيذان بالمغايرة[1].

وقد تقول: ولم كرر الناس ولم يأت بالضمير فقال ﴿رب الناس ملك الناس إله الناس﴾ ولم يقل (رب الناس ملكهم إلههم)؟

والجواب أن ذكر الناس مع كل اسم أولى وأحسن ذلك أن كلمة الناس قد تطلق على الكثير منهم والقليل وقد تطلق على الجميع فقد تخاطب مجموعة من الناس بقولك (أيها الناس) ومنه الحديث (أشيروا عليّ أيها الناس) وهو يعني الأنصار. قال تعالى ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ـ آل عمران ١٧٣﴾ ومعلوم قطعا أن القائل ليس جميع الناس ولا الذين جمعوا لهم بل هم بعض منهم.

وقد تطلق على الجميع ومنه قوله تعالى ﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ـ الحجرات ١٣﴾. فرب الناس قد يطلق على صاحب مجموعة قليلة من الناس أو كثيرة. وملك الناس جماعته أكثر فإن شعب الملك وناسه أكثر من ناس المربي. وإله الناس عباده أكثر فهو يشمل جميع الناس.

فلو قال رب الناس وملكهم وإلههم لظُنّ أنه ملك وإله جماعة الناس المذكورين مع الرب دون غيرهم وقد تكون مجوعته قليلة أو كثيرة. فذكر الناس مع كل صفة لئلا يظن أنه ملك وإله مجموعة دون أخرى.

وقد تدرج في مجموعة الناس من القلة إلى الكثرة ذلك أن ناس الملك أكثر من ناس المربي فإنه قد يكون لجماعة من المربين ملك واحد. وناس الإله أكثر من ناس الملك فإن ناس الإله هم كل الناس بخلاف ناس الملك.

فهو تدرج في ذكر الصفات من الكثرة إلى القلة وتدرّج في ذكر ناسهم من القلة إلى الكثرة.

﴿من شر الوسواس الخناس﴾

الوَسواس كلمة على وزن فَعلال. وفَعلال المفتوح الفاء يكون اسما والمكسور الفاء مصدراً وذلك كالزَلزال والزِلزال فالزِلزال بالكسر مصدر الفعل (زلزل) وبالفتح الاسم أي هو اسم لحركة الأرض المعروفة[2].

---

(١) التفسير القيم ٥٩٨.

(٢) أنظر الكشاف ٣٥٣/٣. روح المعاني ٢٠٨/٣٠-٢٠٩.

وقد يكون فَعلال وصفا بمعنى اسم الفاعل وذلك كالثرثار وهو بمعنى المثرثر والفأفاء والتمتام غير أنه يفيد المبالغة والكثرة كفعّال في الثلاثي[1].

وقد اختلف في الوسواس على هذا فمنهم من ذهب إلى أن الوسواس اسم بمعنى الوسوسة وهو ما يوسوس به الشيطان من هوى النفس وشهواتها، فما توسوس به النفس من خطرات وأهواء هو الوسواس. وعلى هذا تكون الاستعاذة من شرور هذه الوساوس التي تنقمع بذكر الله تعالى.

وقيل المراد به الشيطان على تقدير حذف المضاف أي من شر ذي الوسواس، وذو الوسواس هو الشيطان. جاء في (الكشاف): "الوسواس اسم بمعنى الوسوسة كالزلزال بمعنى الزلزلة وأما المصدر فوسواس بالكسر كزلزال، والمراد به الشيطان سمي بالمصدر كأنه وسوسة في نفسه لأنها صنعته وشغله الذي هو عاكف عليه أو أريد به ذو الوسواس. والوسوسة الصوت الخفي"[2].

وقسم ذهب إلى أن الوسواس وصف بمعنى اسم الفاعل أي الموسوس كالثرثار والقضقاض والتمتام بمعنى المثرثر والمقضقض وهو من أسماء الشيطان أيضا. جاء في (روح المعاني): "قال الزمخشري المكسور مصدر والمفتوح اسم للحركة المعروفة [يعني الزلزال]... وقال أيضا ليس في الأبنية فعلال بالفتح إلا في المضاعف وذكروا أنه يجوز في ذلك الفتح والكسر إلا أن الأغلب فيه إذا فتح أن يكون بمعنى اسم الفاعل كصلصال بمعنى مصلصل وقضقاض بمعنى مقضقض ووسواس بمعنى موسوس وليس مصدرا عند ابن مالك. وأما في غير المضاعف فلم يسمع إلا نادرا سواء كان صفة أو اسما جامدا. ومن النادر خزعال بمعجمتين وهو الناقة التي بها ظلع"[3].

وجاء فيه أيضا: "والوسواس عند الزمخشري اسم بمعنى المصدر والمصدر بالكسر... وقال بعض أئمة العربية إن فعلل ضربان: صحيح كدحرج وثنائي مكرر كصلصل ولهما مصدران مطردان فعللة وفعلال بالكسر وهو أقيس والفتح شاذ لكنه كثر في المكرر كتمتام وفأفاء ويكون للمبالغة كفعال في الثلاثي كما قالوا وطواط للضعيف وثرثار للمكثر والحق أنه صفة فليحمل عليه ما في الآية الكريمة من غير حاجة إلى التجوز أو حذف المضاف"[4].

---

(1) أنظر روح المعاني ٢٨٦/٣٠.
(2) الكشاف ٣٧٠/٣.
(3) روح المعاني ٢٠٨/٣٠-٢٠٩.
(4) روح المعاني ٢٨٦/٣٠.

والذي يترجح أنه وصف بمعنى اسم الفاعل يفيد الكثرة والمبالغة ويدل على ذلك قوله ﴿الذي يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس﴾ فجعل الوسواس قسمين قسما من الجنة وقسما من الناس وهذا لا يحمل على المصدر أو ما كان بمعنى المصدر إلاّ على ضرب من التأويل والتقدير. فحمله على الوصف سالم من التقدير ومن التجوز وله نظائر في اللغة.

وقد يحمل على المعنيين معا على التوسع في المعنى فتكون الاستعاذة من شر الوسوسة والموسوس جميعا.

واختيار الوسواس على الموسوس له أكثر من سبب، فإن الوسواس يحتمل أكثر من معنى كما ذكرنا فهو يحتمل معنى الوسوسة ومعنى الموسوس فيستعاذ من شروره على اختلاف معانيه.

ثم إن الموسوس قد يكون لمعنى آخر غير الوسواس ذلك أن لفظ الموسوس قد يطلق على من تغلب عليه الوسوسة فيقال «رجل موسوس إذا غلبت عليه الوسوسة... وفلان الموسوس بالكسر الذي تعتريه الوساوس»[1].

ثم إن الوسواس هو المبالغ في الوسوسة فهي من صفات المبالغة مثل فعّال في الثلاثي كالكذاب والصبار. وليس في الموسوس مبالغة. فكان اختيار الوسواس أولى.

ثم إنه استعاذ من شر الوسواس ولم يستعذ منه على العموم فلم يقل (من الوسواس الخناس) في حين عندما ذكر الشيطان استعاذ منه على العموم فقال ﴿فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم ـ النحل ٩٨﴾ وقال ﴿وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم ـ آل عمران ٣٦﴾ ذلك أن المذكورين في سورة الناس هم الجنة والناس وليسوا الشياطين. والجن منهم المؤمنون الصالحون ومنهم الفسقة ومنهم الكافرون شأن بني آدم كما قال تعالى على لسان الجن ﴿وإنا منا المسلمون ومنا القاسطون ـ الجن ١٤﴾ وقال ﴿وإنا منا الصالحون ومنا دون ذلك كنا طرائق قددا ـ الجن ١١﴾ فالكفرة منهم هم الشياطين.

وذكر مع الجنة الناس وهم أصناف كما لا يخفى. فاستعاذ من شرور هؤلاء لا منهم على العموم فإنه لا ينبغي الاستعاذة من الجن على العموم فإن فيهم خيرا وصلاحا ولكن

---

(١) لسان العرب (وسوس) ١٤٢/٨.

يستعاذ من شرهم. وكذلك الناس فإننا لا نستعيذ من الناس على العموم بل من شرورهم فإننا مأمورون بمخالطة الناس ودعوتهم وإصلاحهم ونصحهم فكيف نستعيذ منهم فلا نقول أعوذ بالله من الناس وإنما نستعيذ من الظالمين المتسلطين ومن شرورهم ونحو ذلك قال تعالى ﴿وإني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب ـ غافر ٢٧﴾.

أما الشيطان فهو شر كله حضوره وهمزه ونخسه فالاستعاذة تكون منه على العموم ومن شروره. قال تعالى ﴿وقل رب أعوذ بك من همزات الشياطين ۞ وأعوذ بك رب أن يحضرون ـ المؤمنون ٩٧. ٩٨﴾. فحسن ذكر الشر مع الوسواس.

ثم انظر كيف استعاذ من شر الوسواس وهي الذات الموسوسة ولم يقل من شر وسوسته وذلك لتعم الاستعاذة من شروره كلها لا من شر الوسوسة فقط فإن الموسوس قد يكون شيطانا وغيره فاستعاذ من شرور كل ما يصدر عنه سواء كان ذلك وسوسة أم غيرها. جاء في (التفسير القيم): "وتأمل كلمة القرآن وجلالته كيف أوقع الاستعاذة من شر الشيطان الموصوف بأنه الوسواس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس، ولم يقل: (من شر وسوسته) لتعم الاستعاذة شره جميعه. فإن قوله ﴿من شر الوسواس﴾ يعم كل شره"[1].

وجاء في (روح المعاني): "والظاهر أن المراد الاستعاذة من شر الوسواس من حيث هو وسواس ومآله إلى الاستعاذة من شر وسوسته. وقيل المراد الاستعاذة من جميع شروره ولذا قيل من شر الوسواس ولم يقل من شر وسوسة الوسواس قيل وعليه يكون القول بأن شره يلحق البدن كما يلحق النفس أظهر منه على الظاهر"[2].

﴿الخناس﴾

صيغة مبالغة من الخنوس وهو التأخر والاستتار أحيانا. واختيار وصف الخناس مع الوسواس مناسب له في المبالغة. فإن الوسواس من الرباعي كفعّال في الثلاثي كلاهما يدل على الاستمرار في الوصف والمبالغة فيه. ذلك أن وزن (فعّال) في المبالغة منقول عن الحرفة والصنعة فالكذاب كأن حرفته الكذب كالنجار والحداد.

والوسواس يدل على أن همه الوسوسة وهي شغله الشاغل له وتكرار المقطع يدل على تكرار الفعل مثل الكبكبة والهزهزة والزلزلة.

---

(١) التفسير القيم ٦٠٨-٦٠٩.

(٢) روح المعاني ٢٨٦/٣٠.

ونحن البشر بنا حاجة إلى ما يخنس الوسواس ويقمعه كلما وسوس، فاختار لفظ الخناس الذي يدل على مداومة الخنوس وملازمته كلما استعاذ المستعيذ بالله. فهو مزاول للوسوسة والخنوس كلما سنحت فرصة لأي منهما.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أنه إذا كان لك خصم أو عدو يتربص بك السوء فينبغي أن تعلم صفة خصمك وقوته ومكامن ضعفه وما المقدار الذي بإمكانك أن توقع عليه الضرر وكيف تنجو منه.

وقد أعلمنا ربنا أننا لا نستطيع أن نقضي على هذا العدو قضاء تاما وإنما قصارى ما نستطيع هو أن ندفع عنا شر وسوسته فإنه يخنس بذكر الله تعالى وطاعته وهو لا يلبث أن يعاود وسوسته وكيده في أقرب فرصة سانحة. وفي كل لحظة غفلة عن ذكر الله والاستعاذة به.

لقد عرفنا ربنا صفة هذا العدو وكيده وشغله الشاغل له والسلاح الذي ينبغي أن نتسلح به لنصد خطره لا أن نقضي عليه ونستريح منه فإن هذا ليس بإمكاننا ولا نستطيعه.

فقال ﴿الوسواس الخناس﴾ أي المختفي ليعيد الكرة ويتربص لحظة الغفلة. ولم يقل (الوسواس المنهزم الذي لا يعود) أو (الوسواس المقتول بذكر الله وطاعته). فاحذر واستعن بالله.

﴿الذي يوسوس في صدور الناس﴾

ذكر موضع الوسوسة وهو الصدر فقال ﴿في صدور الناس﴾ ولم يقل (في قلوب الناس) ذلك أن الصدور هي ساحة القلب ومنها تدخل الواردات إليه فهي كالدهليز له فهو يملأ الساحة والممر إلى القلب بوساوسه حتى لا يدخل إلى القلب إلا ما كان من وساوسه وخطراته.

فلم يقل (يوسوس في قلوب الناس) فتكون الوسوسة في القلب فقط ويكون الصدر نظيفا خالياً منها فيطرد ما في الصدر من نور وواردات رحمانية ظلمته ووسوسته فهو يفعل ما يفعل الأعداء في ساحة الحرب من زرع الألغام وتعطيل السبل للوصول إلى المبتغى هذا علاوة على إشاعة الأراجيف ودس الأعوان وتوهين الهمم والعزائم ما أمكنه ذلك. جاء في (التفسير القيم): «وتأمل السر في قوله تعالى ﴿يوسوس في صدور الناس﴾ ولم يقل في قلوبهم.

والصدر هو ساحة القلب وبيته. فمنه تدخل الواردات إليه فتجتمع في الصدر ثم تلج في القلب. فهو بمنزلة الدهليز له. ومن القلب تخرج الأوامر والواردات إلى الصدر ثم

تتفرق على الجنود. ومن فهم هذا فهم قوله تعالى ﴿وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم﴾.

فالشيطان يدخل إلى ساحة القلب وبيته فيلقي ما يريد إلقاءه إلى القلب فهو موسوس في الصدر، ووسوسته واصلة إلى القلب، ولهذا قال تعالى ﴿فوسوس إليه الشيطان﴾ ولم يقل (فيه) لأن المعنى أنه ألقى إليه ذلك وأوصله إليه فدخل في قلبه [1].

وجاء في (روح المعاني) في قوله ﴿الذي يوسوس في صدور الناس﴾: قيل أريد قلوبهم مجازا وقال بعضهم إن الشيطان يدخل الصدر الذي هو بمنزلة الدهليز فيلقي منه ما يريد إلقاءه إلى القلب ويوصله إليه [2].

وأما اختيار حرف الجر (في) ههنا على (إلى) أو اللام فقال ﴿يوسوس في صدور الناس﴾ ولم يقل (إلى) فذلك أنه ذكر موضع الوسوسة وهو المكان الذي تلقى فيه الوسوسة. وأما (إلى) واللام فتكونان للشخص فيقال (وسوس إلى فلان ووسوس له). قال تعالى ﴿فوسوس إليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى ـ طه ١٢٠﴾ وقال: ﴿فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوءاتهما ـ الأعراف ٢٠﴾.

ثم بين أن الوسواس قد يكون من الجنة وقد يكون من الناس كما قال تعالى ﴿شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ـ الأنعام ١١٢﴾، فهو يستعيذ من شر الوسواس كله سواء كان جنيا أم إنسيا.

وقد تقول: إذا كان قد استعاذ من شر الوسواس من الجنة والناس فلم قال ﴿قل أعوذ برب الناس﴾ ولم يقل (قل أعوذ برب الجنة والناس)؟

والجواب أنه ذكر الوسوسة في صدور الناس لا في صدور الجنة والناس فالمعدو عليهم هم الناس وليسوا الجنة فاستعاذ الناس بربهم وملكهم وإلههم ليحميهم من هذا العدوان. جاء في (الكشاف): فإن قلت: لم قيل ﴿برب الناس﴾ مضافا إليهم خاصة؟ قلت: لأن الاستعاذة وقعت من شر الموسوس في صدور الناس فكأنه قيل أعوذ من شر الموسوس إلى الناس بربهم الذي يملك عليهم أمورهم وهو إلههم ومعبودهم كما يستغيث بعض الموالي إذا اعتراهم خطب بسيدهم ومخدومهم ووالي أمرهم [3].

---

(١) التفسير القيم ٦١٤-٦١٥.

(٢) روح المعاني ٢٨٧/٣٠.

(٣) الكشاف ٣٦٩/٣.

﴿من الجنة والناس﴾

ورد في القرآن استعمال ألفاظ الجن والجنة والجان وورد في مقابل ذلك الإنس والناس والإنسان.

فالجن استعمل في مقابل الإنس وهما الأصلان لهذين الجنسين من المخلوقات، وورد استعمال (الجنة) في مقابل (الناس)، والناس هم مجموعة قليلة أو كثيرة من الإنس أو أفراد منهم وقد يطلق الناس على الجميع.

والجنة هم مجموعة من الجن أو أفراد منهم، و(الجان) ما يقابل (الإنسان) وهو يطلق على الواحد الفرد منهم أو الجنس وقد يقال للجمع أيضاً. فتقول للواحد من البشر (هذا إنسان) ويقال للجنس أيضاً نحو قولك (خلق الإنسان من طين).

ويقال للواحد من الجن (جانّ) ويقال للجنس أيضاً كقولك (خلق الجان من نار) وربما أطلق على الجمع أيضاً فيقال (هؤلاء جانّ).

وعلى هذا يكون الفرق بين الإنسان والجان أن الإنسان يطلق على الواحد وعلى الجنس ولا يطلق على الجمع. أما (الجان) فيطلق على الواحد والجنس والجمع أيضاً.

ويدل على ذلك استعمال القرآن لهذه الألفاظ، فيستعمل الجن والإنس للثقلين. وكثيراً ما يستعمل الإنس لما يقابل الجن. قال تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ـ الذاريات ٥٦﴾ وقال: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ـ الإسراء ٨٨﴾ وقال ﴿ويوم يحشرهم جميعا يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض ـ الأنعام ١٢٨﴾.

ويستعمل (الجنة) لما يقابل الناس قال تعالى ﴿لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين ـ هود ١١٩، السجدة ١٣﴾. وقال في سورة الناس ﴿الذي يوسوس في صدور الناس ۞ من الجنة والناس﴾، فاستعمل (الجنة) لما يقابل (الناس).

والإنس غير الناس. فالناس مجموعة من الإنس كما ذكرت ولذا لا يصلح أحياناً وضع أحدهما مكان الآخر. فقوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس ـ البقرة ١٣﴾ لا يصلح أن يقال مكانه (آمنوا كما آمن الإنس). ونحوه قوله تعالى ﴿ثم أفيضوا من حيث أفاض الناس ـ البقرة ١٩٩﴾. وقوله ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ـ آل عمران ١٧٣﴾. فلا يقال في نحو ذلك (الذين قال لهم الإنس إن الإنس قد جمعوا لكم فاخشوهم).

ونحوه قوله تعالى ﴿واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض تخافون أن يتخطفكم الناس فآواكم ـ الأنفال ٢٦﴾ فلا يقال فيه (تخافون أن يتخطفكم الإنس) وإنما يصلح أن يقال ذلك للجن.

وأنت تقول (هذا شخص من الإنس وهذا رجل من الإنس) ولا تقول (هذا شخص من الناس) ولا (هذا رجل من الناس) للمعنى نفسه. فأنت في العبارة الأولى تبين جنسه بخلاف الثانية. وإنما يكون المعنى في الثانية (هذا واحد من الناس) وليس قصدك بيان جنسه.

أما الإنسان فهو ما يقابل الجان ويستعمل للفرد الواحد وللجنس قال تعالى ﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه ـ الإسراء ١٣﴾. فلا يقال مكان ذلك (كل إنس) ولا (كل ناس) فالمقصود هنا كل فرد من الناس. وقال ﴿يوم يتذكر الإنسان ما سعى ـ النازعات ٣٥﴾ والمقصود كل إنسان.

وقد يستعمل للجنس أيضا قال تعالى ﴿وبدأ خلق الإنسان من طين ـ السجدة ٧﴾ وقال ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا ـ الإنسان ١﴾ وقال ﴿خُلق الإنسان من عجل ـ الأنبياء ٣٧﴾.

وكذلك (الجان) قد يستعمل للواحد وللجنس وهو ما يقابل الإنسان وربما يستعمل للجمع أيضا. قال تعالى ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار ۞ وخلق الجان من مارج من نار ـ الرحمن ١٤. ١٥﴾. وقال ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حمأ مسنون ۞ والجان خلقناه من قبل من نار السموم ـ الحجر ٢٦. ٢٧﴾ فأنت ترى أنه أعاد الضمير على الجان مفردا.

وقال ﴿وألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جانّ ولى مدبرا ولم يعقّب ـ النمل ١٠﴾ قيل إن معنى الجان ههنا الحية السريعة وقد تكون بمعنى الجني أيضا. فالجان هو الواحد أو الجنس ويقابله الإنسان. وقد تستعمل (الجان) أيضا للجمع فتقول (هذا جان) للواحد و (هؤلاء جان) للجمع.

ولذا قد يستعمل القرآن (الجان) لما يقابل (الإنس) أحيانا وذلك في أحد معنييه وهو الجنس أو للجمع وذلك نحو قوله تعالى ﴿لم يطمثهن إنس قبلهم ولا جانّ ـ الرحمن ٥٦﴾ وقوله ﴿فيومئذ لا يسأل عن ذنبه إنس ولا جان ـ الرحمن ٣٩﴾.

أما الجني فهو الواحد من الجن وقد يستعمل للمنسوب إلى الجن أيضا ويقابله الإنسي. فالفرق بين الجني والجان أن الجني يكون للواحد من الجن ولكل ما هو

منسوب إلى الجن فتقول (هذا جنيّ) للواحد من الجن. وتقول هذا عملُ جني وصنعةُ جنيّة أي منسوبة إلى الجن كما تقول (هذا رومي) وتعني به شخصا من الروم. وتقول (هذا روميّ) للمنسوب إلى الروم نحو: هذا لسان رومي ونسج روميّ.

ونحوه الإنسيّ والإنسان. فالإنسيّ قد يكون للواحد من الإنس ومنه قوله تعالى ﴿فلن أكلم اليوم إنسيًا ـ مريم ٢٦﴾ وقد يكون لما هو منسوب إلى الإنس فتقول: هذه صنعة إنسيّة لا جنية وعملٌ إنسيّ لا جنيّ. والله أعلم.

وقد تقول: ولم قدم الجنة على الناس؟

والجواب أن لهذا التقديم عدة أسباب:

منها أن الجنة هم المعتدون على الناس. وأنهم الأصل في الوسوسة حتى ان الوسواس من أسماء الشيطان. وقد تكون وسوسة الإنسي للإنسي بسبب وسوسة الشيطان ودفعه.

وقد تقول: ولم إذن قدم في آية أخرى شياطين الإنس على شياطين الجن فقال: ﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون ـ الأنعام ١١٣﴾.

والجواب أن المقام في الأنعام يقتضي تقديم شياطين الإنس على شياطين الجن ذلك أن سياق الآيات في كفرة الإنس ومشركيهم لا في الجن والشياطين (أنظر الآيات ١٠٦-١١٦).

وقد جاء في الآية ﴿وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا﴾ والعداوة للأنبياء ومحاربتهم ظاهرة في الإنس. فعداوة الأنبياء أظهر في الإنس منها في الجن.

ثم قال ﴿فذرهم وما يفترون﴾ والافتراء على الله ظاهر لنا في الإنس فناسب تقديم شياطين الإنس على الجن والله أعلم.

عدنان بن عبد السلام الأسعد

سورة الإخلاص



﴿قل هو الله أحد ۞ الله الصمد ۞ لم يلد ولم يولد ۞ ولم يكن له كُفُواً أحد﴾

* * *

تبدأ السورة بقوله ﴿قل هو الله أحد﴾ وهو أمر للرسول بأن يعلن هذا الأمر فقال له ﴿قل﴾ ولم يقل (هو الله أحد) على طريقة الإخبار المجرد وعلى سبيل الاعتقاد الشخصي الذي إن شاء أسرّه وإن شاء ذكره بل طلب منه إعلان هذه العقيدة وتبليغها وذلك لأهمية هذا الأمر وذلك أن أكثر الناس ضلّوا عن الحقائق الكبرى التي جمعتها هذه السورة القصيرة في مفرداتها الجليلة في معانيها.

وطلبُ الإعلان عما في هذه السورة يدل على أهمية ما جاء فيها وما تضمنته من أصول اعتقادية.

﴿هو الله أحد﴾

المشهور أن (هو) ضمير الشأن خبره الجملة بعده[1] وهي ﴿الله أحد﴾ ومعلوم أن ضمير الشأن يؤتى به في مواطن التفخيم والتعظيم فدل ذلك على جلالة ما بعده وفخامته. جاء في (روح المعاني): المشهور أن (هو) ضمير الشأن ومحله الرفع على الابتداء خبره الجملة بعده... والسر في تصديرها به التنبيه من أول الأمر على فخامة مضمونها مع ما فيها من زيادة التحقيق والتقرير فإن الضمير لا يفهم منه من أول الأمر إلا شأن مبهم له

---

(1) أنظر الكشاف ٣/٣٦٧.

خطر جليل فيبقى الذهن مترقبا لما أمامه مما يفسره ويزيل إبهامه فيتمكن عند وروده له فضل تمكن [1].

﴿أحد﴾

كلمة تأتي على ضربين:

الأول أن يراد بها عموم العقلاء ومن يصح خطابه فتلزم الإفراد والتذكير وتقع بعد النفي والاستفهام والشرط وفي غير الموجب عموما. وهي تقع على المفرد والمثنى والجمع المذكر والمؤنث نحو (ما في الدار أحد) أي ما فيها شخص عاقل وقوله ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره ـ التوبة ٦﴾ وقال ﴿فما منكم من أحد عنه حاجزين ـ الحاقة ٤٧﴾ فاستعملها للجمع. وقال ﴿لستن كأحد من النساء ـ الأحزاب ٣٢﴾ فأوقعها على المؤنث. وهمزة ﴿أحد﴾ هذه أصلية عند أكثر أهل اللغة.

والضرب الآخر من ضربي كلمة (أحد) أنها تكون بمعنى (واحد) وأجمعوا على أن همزتها منقلبة عن واو وأصلها (وحَد) غير أن هناك فرقا بين (وحَد) و (أحد) في المعنى والاستعمال.

فـ(وحد) تستعمل للعاقل وغيره فتقول (رجل وحَد) أي لا يعرف أصله وتقول: درهم وحد ووحش وحَد.

أما (أحد) فلا تستعمل إلا للعقلاء. فإذا استعملتها في الإثبات من غير إضافة ولا تبيين بمن فهي خاصة بالله تعالى فلا يقال: رجل أحد.

جاء في (روح المعاني): (أحد) المستعمل في الإثبات على ثلاثة أوجه: الأول أن يضم إلى العشرات نحو أحد عشر وأحد وعشرون، والثاني أن يستعمل مضافا أو مضافا إليه بمعنى الأول كما في قوله تعالى ﴿أما أحدكما فيسقي ربه خمرا﴾ وقولهم يوم الأحد أي يوم الأول، والثالث أن يستعمل مطلقا وصفا وليس ذلك إلا في وصف الله تعالى. وهو وإن كان اصله (وحَدا) إلا أن (وحَدا) يستعمل في غيره سبحانه [2].

وجاء في (لسان العرب): أحد: في أسماء الله تعالى الأحد وهو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر...

---

[1] روح المعاني ٣٠/٢٦٩.
[2] روح المعاني ٣٠/٢٧٢.

وقولهم (ما في الدار أحد) فهو اسم لمن يصلح أن يخاطب يستوي فيه الواحد والجمع والمؤنث والمذكر [1].

وجاء فيه أيضاً: وأما اسم الله عز وجل (أحد) فإنه لا يوصف شيء بالأحدية غيره ولا يقال رجل أحد ولا درهم أحد كما يقال رجل وحَد أي فرد لأن أحداً صفة من صفات الله عز وجل التي استخلصها لنفسه ولا يشركه فيها شيء [2].

وقد تقول: ولم لم يستعمل (واحداً) ههنا؟

والجواب أن ذلك لعدة أمور منها:

١ ـ أن كلمة (أحد) خاصة بمن يعقل ومن يصح خطابه على العموم ولا تستعمل لغير العاقل. أما كلمة (واحد) فتستعمل للعاقل وغيره فتقول (كتاب واحد وقلم واحد). فإذا سألك سائل (هل رأيت أحداً في الدار؟) فإن لم يكن فيها إنسان قلت: لا. وإن كان فيها إنسان قلت نعم. ولا يصح أن تقول (نعم) إن لم يكن فيها إلا دابة كالثور والبعير وعموم ما لا يعقل. جاء في (ملاك التأويل): وأما الفرق من جهة المعنى فإن واحداً يقع على كل مفرد بما هو مفرد كان مما يتصف بالعقل والعلم أو لا يتصف. تقول: رجل واحد وحجر واحد وجمل واحد. وهذا خلاف حكم (أحد) فإنه لا يقع إلا لأولي العلم والعقل من الملائكة والإنس والجن [3].

فاستعمل هنا (أحداً) ولم يستعمل (واحداً) للدلالة على أنه (حيّ عالم واحد) فجمعت كلمة (أحد) هذه المعاني كلها. واستعمالها هنا أنسب من كلمة (واحد) ذلك أن بعدها (الله الصمد) أي المقصود في الحوائج. ولابد أن يكون المقصود في الحوائج عالماً بمن يقصده. ثم قال بعده (لم يلد ولم يولد) وهذه من خواص الأحياء. فكلمة (أحد) أنسب ههنا من كل وجه.

وقد تقول: ولكن القرآن استعمل كلمة (واحد) لله تعالى.

فنقول: نعم إنه استعملها لما يقابل الاثنين والثلاثة وعموم التعدد فقال ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد ـ المائدة ٧٣﴾. فكان استعمال كل لفظة في مكانها أنسب.

---

(١) لسان العرب ٣٦/٤.
(٢) لسان العرب ٤٦٤/٤.
(٣) ملاك التأويل ٩٦١/٢.

٢ ـ إن الواحد يدخل في الأحد والأحد لا يدخل في الواحد. ذلك أن كلمة (أحد) يدخل فيها معنى الواحد فعندما تقول ﴿الله أحد﴾ دل على أنه واحد ودل على أمور أخرى مع الوحدانية كالحياة والعلم. أما الأحد فلا يدخل في الواحد لأن كلمة (أحد) تدل على كلمة واحد وعلى صفات أخرى معها فكان استعمال (أحد) أنسب ههنا.

٣ ـ إنك إذا قلت (فلان لا يقاومه واحد). جاز أن يقال: لكنه يقاومه اثنان بخلاف الأحد. فإنك لو قلت: (فلان لا يقاومه أحد) لا يجوز أن يقال: لكنه يقاومه اثنان [١].

٤ ـ إن (أحد) صفة مشبهة على وزن (فَعَل) مثل بطل وحسن. أما (واحد) فعلى زنة اسم الفاعل من (وحد).

والصفة المشبهة أثبت من اسم الفاعل فأحد أثبت من واحد وأدوم. فالواحد قد تزول وحدانيته إذا كان له نظير فتقول: كنت واحدا فصرنا اثنين. وكان واحدا فصاروا جمعا. وقد يبقى على وحدانيته إذا لم يكن له نظير.

أما (أحد) فهي تدل على الثبات والدوام ووحدانيته لا تتغير ولا تزول فجاء بالصيغة الدالة على دوام الأحدية وعدم تغيرها وهذا مناسب لقوله ﴿لم يلد ولم يولد﴾.

وقد جمع ربنا سبحانه لنفسه الوحدانية المطلقة على كل حال فسمى نفسه واحدا وأحدا كما سماها عالما وعليما وغافرا وغفورا. فحالته على كل حال هي الوحدانية وهي لا تزول على أي حال من الأحوال. قال تعالى ﴿أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار ـ يوسف ٣٩﴾ وقال ﴿لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار ـ غافر ١٦﴾. غير أنه يختار الواحد في مقام والأحد في مقام آخر وكل هو مناسب لموضعه.

٥ ـ إن كلمة (أحد) الواقعة في الإثبات خاصة بالله تعالى وهي تفيد الوحدانية في الذات والصفات فهو متفرد في ذاته ومتفرد في صفاته لا يشركه فيها غيره أما الواحد فهي خاصة بالذات. جاء في (البحر المحيط): «وأحد بمعنى واحد أي فرد من جميع جهات الوحدانية أي في ذاته وصفاته لا يتجزأ. وهمزة أحد بدل من واو» [٢].

وجاء في (تفسير البيضاوي): «أحد: يدل على مجامع صفات الجلال كما دل (الله) على جميع صفات الكمال» [٣].

---

(١) التفسير الكبير ٣٢/١٧٨. وانظر تفسير فتح التدير ٥/٥٠٢.
(٢) البحر المحيط ٨/٥٢٨.
(٣) أنوار التنزيل ٨١٤.

فهي تدل على الوحدانية في الذات والتنزيه في الصفات. فصفاته صفات كمال لا يشركه فيها أحد. فأثبتت له كلمة (أحد) الوحدانية في الذات والصفات ونفت عنه الشرك في الذات والصفات. وهي هنا أنسب من كلمة (واحد) لأن المقام مقام توحيد وتنزيه لله.

فاتضح أن كلمة (أحد) لها دلالتان: أنه واحد وهي تفيد التوحيد، وأنه لا نظير له في صفاته وهي تفيد التنزيه.

٦ - إن كلمة (أحد) أقدم من كلمة (واحد) في الاستعمال واسبق وجودا منها في اللغات السامية كما تدل الأبحاث الحديثة وقد كانت تستعمل بمعنى الواحد. وقد استعملت بمعنى الأول أيضا في بعض اللغات. جاء في (التطور النحوي) «فأحد سامية الأصل وواحد مشتقة منها»[(١)] ويقال للواحد المذكر في العربيات الجنوبية (أحد) وللمؤنث (أحدت)[(٢)]. وفي اللحيانية (أحد) للواحد والمذكر و(إحدى) للواحدة[(٣)]. وفي لغة النبط (حد) بمعنى أحد وبمعنى الأول والواحد [(٤)].

فلفظة (أحد) أقدم من لفظة (واحد) فاستعملها للدلالة على أن الله قديم لم يلد ولم يولد وليس قبله شيء فناسب بين قدم اللفظة والمقام.

وقد فسر الضمير (هو) باسمه العلم مخبراً عنه بالأحدية فقال ﴿هو الله أحد﴾ ولم يستعمل اسما آخر مما يحتمل المشاركة في الصفة فأراد أن يفصح عن ذاته العلية باسمه الذي لا يشركه فيه أحد غيره. فلم يقل (هو الرحمن أحد) أو هو الرزاق أو الحي أو العالم أو ما إلى ذلك، ولو قال ذلك لم ينص ذلك تصريحا على أن المقصود به الله فجاء بما يزيل كل وهم ولبس وخاطرة شرك.

﴿الله الصمد﴾

الصَّمَد فَعَل بمعنى مفعول من صمد إليه إذا قصده مثل سلَب بمعنى مسلوب وجلَب بمعنى مجلوب وهمَل بمعنى مهمل وهو السيد المصمود إليه في الحوائج أي المقصود[(٥)].

جاء في (تفسير الرازي): «الصمد السيد المصمود إليه في الحوائج. والقول الثاني أن الصمد هو الذي لا جوف له... الصمد الغني، الصمد الذي ليس فوقه أحد... لا يأكل

---

(١) التطور النحوي ٧٩.
(٢) تاريخ العرب قبل الإسلام ١١٥/٧.
(٣) تاريخ العرب قبل الإسلام ١٦٩/٧.
(٤) تاريخ العرب قبل الإسلام ٣٦٥/٧.
(٥) أنظر الكشاف ٣٦٧/٣. والبحر المحيط ٥٢٧/٨.

ولا يشرب. الباقي بعد فناء خلقه... هو الذي لا عيب فيه... لا تعتريه الآفات... هو الذي لم يلد ولم يولد لأنه ليس شيء يلد إلا سيورث ولا شيء يولد إلا وسيموت [1].

وجاء في (البحر المحيط): الصمد فعَل بمعنى مفعول من صمد إليه إذا قصده وهو السيد المصمود إليه في الحوائج ويستقل بها [2].

وجاء في (لسان العرب): صمده يصمده صمدا وصمد إليه كلاهما قصده... والصمد بالتحريك السيد المطاع الذي لا يقضى دونه أمر. وقيل: الذي يصمد إليه في الحوائج أي يقصد...

وقيل هو المصمت الذي لا جوف له. وهذا لا يجوز على الله عز وجل... وقيل الصمد السيد الذي ينتهي إليه السؤدد. وقيل الصمد السيد الذي قد انتهى سؤدده...

وقيل الصمد الدائم الباقي بعد فناء خلقه. وقيل هو الذي يصمد إليه الأمر فلا يقضى دونه وهو من الرجال الذي ليس فوقه أحد [3].

وهو (الصمد) بكل هذه المعاني فهو المصمود إليه المقصود في الحوائج وذلك يدل على أنه الغني وأنه ليس فوقه أحد.

وهو المصمت الذي لا جوف له وهذا يدل على أنه لا يأكل ولا يشرب وعلى أنه لم يلد ولم يولد. ويدل على أنه ليس فيه جهة ضعف فإنه ذو القوة المتين.

والأجوف ضعيف وفي حديث خَلْق آدم عليه السلام: فلما رآه أجوف عرف أنه خَلْقٌ لا يتمالك.

الأجوف الذي له جوف ولا يتمالك أي لا يتماسك... ورجل مَجُوف ومجوَّف جبان لا قلب له كأنه خالي الجوف من الفؤاد [4]. ويدل على أنه لا عيب فيه ولا تعتريه الآفات وهو الدائم الباقي بعد فناء خلقه.

فهو بالمعنى الأول أي المقصود في الحوائج مرتبط بقوله ﴿لم يكن له كفوا أحد﴾ فإنه لو كان له نظير لم يكن هو المقصود دون غيره.

---

(١) التفسير الكبير ٣٢/١٨١-١٨٢.
(٢) البحر المحيط ٨/٥٢٨.
(٣) لسان العرب ٤/٢٤٦.
(٤) لسان العرب (جوف) ١٠/٣٧٨-٣٧٩.

ومرتبط بالمعوذتين بعد هذه السورة فإن الذي يخاف شيئا ويحذره مما لا يملك دفعه فليلتجئ إلى الله ويصمد إليه فإنه هو الذي يكفيه.

وهو بالمعنى الثاني مرتبط بقوله ﴿لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد﴾. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إن قوله ﴿الله الصمد﴾ بمعانيه المختلفة يفيد إثبات صفات الكمال والتنزيه لله تعالى ونفي صفات النقص والتعطيل. فإن هذا الوصف يدل أنه حي عالم قادر غني لأنه لا يقصد إلا الحي العالم بما يطلب منه والغني القادر على إعطاء ما يطلبه خلقه منه وأنه رحمن رحيم يجيب الدعاء ولذلك كان مقصودا في الحوائج وأنه لو لم يكن رحمن رحيما لم يستجب لأحد.

فهذه الآية تلخيص للسورة في صفات الإثبات والنفي.

وقد تقول: ولم لم يقل: الله المقصود أو المتجه إليه ونحو ذلك؟

والجواب أن (الصمد) له أكثر من معنى من معاني الكمال وهو الصمد بكل هذه المعاني فلو قال (المقصود) أو الملتجأ إليه ونحو ذلك لم يؤد هذه المعاني. فالمقصود أو الملجأ هو معنى من معاني الصمد.

ثم نلاحظ أنه لم يقيد الصمدية بشيء فهو لم يقل المصمود إليه بكذا أو بكذا. ولا من جهة دون أخرى بل هو الصمد المقصود على الإطلاق من جميع العباد وفي كل شيء يطلبه العبد غير مقيد بشيء دون شيء.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أنه لو قيد صمديته لتقيدت بمعنى دون آخر فأطلقها لإطلاق المعنى والله أعلم.

وقد تقول: ولم لم يقل (المصمود إليه)؟

فنقول إن (الصمد) على صيغة (فَعَل) وهي أثبت وأدوم من مفعول. ثم إن المصمود إليه قد يكون لما صُمد إليه مرة واحدة بينما (الصمد) صفة مطلقة.

ثم إن كلمة (الصمد) تكون صفة واسما وهو الصمد بكل معاني هذه الكلمة فلو قال (المصمود إليه) لتحدد المعنى بشيء واحد.

وقد تقول: ولم جاء بكلمة (أحد) نكرة و(الصمد) معرفة؟

والجواب أن أحديته مجهولة لأكثر الناس وبخاصة العرب فإنهم لا يقرون بالوحدانية بل يجعلون لله شركاء بخلاف صمديته فإنها معلومة لهم ويقرون بها قال تعالى ﴿ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون ـ النحل ٥٣﴾ وقال ﴿وإذا مسكم الضر في البحر ضل من

تدعون إلا إياه ـ الإسراء ٦٧﴾ وقال ﴿قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبّر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون ـ يونس ٣١﴾ وقال ﴿قل من بيده ملكوت كل شيء وهو يجير ولا يجار عليه إن كنتم تعلمون ۞ سيقولون لله قل فأنى تسحرون ـ المؤمنون ٨٨، ٨٩﴾.

فجاء بما لا يعلمونه بل وينكرونه وهو الأحدية بالنكرة بخلاف ما عرفوه وعلموه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه جاء بالصمد معرفة على سبيل الحصر فإنه لا مقصود غيره على الحقيقة، فلو قال (الله صمد) لكان المعنى أن الله مقصود ولم يقصر القصد عليه بل ربما كان هناك مقصودون آخرون فلما قال ﴿الله الصمد﴾ تعين أنه لا مقصود على الحقيقة سواه.

جاء في (تفسير الرازي) عن تنكير (أحد) وتعريف (الصمد): «وأما الصمد فهو الذي يكون مصمودا إليه في الحوائج وهذا كان معلوما للعرب بل لأكثر الخلق على ما قال ﴿ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله﴾ وإذا كانت الأحدية مجهولة مستنكرة عند أكثر الخلق وكانت الصمدية معلومة الثبوت عند جمهور الخلق لا جرم جاء لفظ (أحد) على سبيل التنكير ولفظ (الصمد) على سبيل التعريف»[1].

وجاء في تفسير (الكشاف): «الصمد: فعَل بمعنى مفعول من صمد إليه إذا قصده وهو السيد المصمود إليه في الحوائج.

والمعنى هو الله الذي تعرفونه وتقرون بأنه خالق السماوات والأرض وخالقكم وهو واحد متوحد بالإلهية لا يشارك فيها. وهو الذي يصمد إليه كل مخلوق لا يستغنون عنه وهو الغني»[2].

وجاء في (روح المعاني): «إن التعريف لإفادة الحصر كقولك: زيد الرجل ولا حاجة إليه في الجملة السابقة»[3].

وقد بدأ بإثبات الأحدية أولا ثم الصمدية بعدها لأن التوحيد رأس المسائل الاعتقادية في الإسلام وعليه مدار هذا الدين، والذي يريد أن يدخل فيه عليه أن يشهد أن لا إله إلا الله أولا.

---

(١) التفسير الكبير ٣٢/١٨٢-١٨٣، وانظر أنوار التنزيل ٨١٤.

(٢) الكشاف ٣/٣٦٧.

(٣) روح المعاني ٣٠/٢٧٤.

وقد أخبرنا ربنا أن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. والتوحيد مقدمة لما بعده فمن آمن بالله وحده وكفر بما عداه آمن بأنه الصمد وأنه هو الملجأ وأنه المستعان. ولا شك أن المقصود من الجميع لا يكون إلا واحدا فبدأ بما هو أولى وما تقتضيه طبيعة الاعتقاد والترتيب المنطقي.

ولم يجمع بين الوصفين في آية واحدة فلم يقل (قل هو الله أحد الصمد) وذلك لأهمية كل منهما في الاعتقاد فجعل كلا منهما مسألة مستقلة وليفرق بين ما هو معلوم ومجهول كما سبق تقريره.

﴿لم يلد ولم يولد﴾

قال ﴿لم يلد ولم يولد﴾ ولم يقل (الذي لم يلد ولم يولد) ذلك أنه أراد أن يخبرهم بذلك ويعلمهم بما جهلوه. ولو قال (الذي لم يلد ولم يولد) لكان المعنى أنهم يعلمون ذاك والحقيقة أنهم لا يعلمون ذاك بل كانوا يقولون إن الله قد ولد وأن الملائكة بناته سبحانه قال تعالى ﴿ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون ـ النحل ٥٧﴾ وقال ﴿ألا إنهم من إفكهم ليقولون ولد الله وإنهم لكاذبون ـ الصافات ١٥١. ١٥٢﴾. وكذلك يقول اليهود والنصارى فإن اليهود يقولون إن عزيرا ابن الله والنصارى يقولون إن المسيح ابن الله وما إلى ذلك من الملل الأخرى.

فكان ما قاله أنسب.

وقدم ﴿لم يلد﴾ على ﴿لم يولد﴾ مع أن الذي يتبادر إلى الذهن أن الأولى تقديم ﴿لم يولد﴾ على ﴿لم يلد﴾.

والحق أن تقديم ما قدم إنما كان لسبب. ذلك أنه رد على ما كان يعتقده مشركو العرب وأصحاب الملل الأخرى من أهل الكتاب وغيرهم من أن الله ولد أبناء أو بنات ولم يكونوا يقولون إن لله أبا. فقدم ما كان أهم.

وقد تقول: ولم قال ﴿لم يلد﴾ بالماضي؟

والجواب أن هذا رد على من قال: ولد الله، وهو ماض. ومن المعلوم أن أصحاب الملل والديانات الضالة قالوا إن الله ولد ولدا وسموا له هؤلاء الأولاد ولم يقولوا سيلد فرد عليهم ذلك.

وإذا كان لم يلد في الماضي فهو لا يلد في المستقبل وذلك لأنه صمد لا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء لأنه مصمت. ولأنه ليس له كفء فلا تكون له صاحبة لأنها ليست كفؤا له قال تعالى ﴿أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ـ الأنعام ١٠١﴾.

وكما تنفي الصمدية الولد تنفي اتخاذ الولد أيضا أي أن يتخذ من مخلوقاته ولدا لأنه ليست به حاجة إلى ذلك وإنما كل الخلق محتاجون إليه. فاسمه (الصمد) ينفي الولد وينفي اتخاذ الولد.

﴿ولم يولد﴾ أي لم يخرج من شيء ولأنه لو كان ذلك لكان معدوما قبل أن يولد والإله لا يكون معدوما. ولأنه لو كان مولودا لكان محتاجا إلى والده فلم يكن صمدا. فقوله ﴿الله الصمد﴾ ينفي أن يكون والدا وأن يكون مولودا.

ولو كان مولودا لم يكن متفردا بالوحدانية ولكان معه شريك وهو أبوه. فقوله ﴿قل هو الله أحد﴾ ينفي أن يكون والدا وأن يكون مولودا. فإنه لو كان والدا لم يكن متفردا بالوحدانية وكذلك لو كان مولودا.

فقوله ﴿الله أحد﴾ ينفي أن يكون والدا وأن يكون مولودا. وقوله ﴿الله الصمد﴾ ينفي ذلك أيضا.

جاء في (الكشاف): «لم يولد وصف بالقدم والأولية.

لم يلد: نفي للشبه والمجانسة»[1].

وجاء في (تفسير البيضاوي): «لم يلد: لأنه لم يجانس ولم يفتقر إلى ما يعينه أو يخلف عنه لامتناع الحاجة والفناء عليه.

ولعل الاقتصار على لفظ الماضي لوروده ردا على من قال: الملائكة بنات الله. أو المسيح ابن الله، أو ليطابق قوله ﴿ولم يولد﴾ وذلك لأنه لا يفتقر إلى شيء ولا يسبقه عدم»[2].

وجاء في (التفسير الكبير) للرازي في قوله ﴿لم يلد ولم يولد﴾: «فيه سؤالات: السؤال الأول: لم قدم قوله ﴿لم يلد﴾ على قوله ﴿لم يولد﴾ مع أن في الشاهد يكون مولودا ثم يكون والدا؟

(الجواب) إنما وقعت البداءة بأنه لم يلد لأنهم ادعوا أن له ولدا. وذلك لأن مشركي العرب قالوا (الملائكة بنات الله). وقالت اليهود: عزير ابن الله. وقالت النصارى: المسيح ابن الله. ولم يدّع أحد أن له والدا.

فلهذا السبب بدأ بالأهم فقال ﴿لم يلد﴾ ثم اشار إلى الحجة فقال ﴿ولم يولد﴾ كأنه قيل: الدليل على امتناع الولدية اتفاقنا على أنه ما كان ولدا لغيره.

---

(١) الكشاف ٣٦٧/٣.

(٢) أنوار التنزيل ٨١٤.

السؤال الثاني: لماذا اقتصر على ذكر الماضي فقال ﴿لم يلد﴾ ولم يقل: (لن يلد)؟

الجواب: إنما اقتصر على ذلك لأنه ورد جوابا عن قولهم: ولد الله.

والدليل عليه قوله تعالى ﴿ألا إنهم من إفكهم ليقولون ولد الله﴾ فلما كان المقصود من هذه الآية تكذيب قولهم وهم أنهم قالوا ذلك في الماضي لا جرم وردت الآية على وفق قولهم.

السؤال الثالث: لم قال ههنا ﴿لم يلد﴾ وقال في سورة بني إسرائيل ﴿ولم يتخذ ولدا﴾؟

الجواب: إن الولد يكون على وجهين، أحدهما أن يتولد منه مثله وهذا هو الولد الحقيقي. والثاني أن لا يكون متولدا منه ولكنه يتخذه ولدا ويسميه هذا الاسم وإن لم يكن ولدا له في الحقيقة.

والنصارى فريقان: منهم من قال: عيسى ولد الله حقيقة، ومنهم من قال: إن الله اتخذه ولدا تشريفا له كما اتخذ إبراهيم خليلا تشريفا له.

فقوله ﴿لم يلد﴾ فيه إشارة إلى نفي الوالد في الحقيقة. وقوله ﴿لم يتخذ ولدا﴾ إشارة إلى نفي القسم الثاني. ولهذا قال ﴿لم يتخذ ولدا ولم يكن له شريك في الملك﴾ لأن الإنسان قد يتخذ ولدا ليكون ناصرا ومعينا له على الأمر المطلوب. ولذلك قال في سورة أخرى ﴿وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه هو الغني﴾ وإشارة إلى ما ذكرنا أن اتخاذ الولد إنما يكون عند الحاجة...

وإذا كان كذلك فالأحدية والصمدية يوجبان نفي الولدية والمولودية [1].

﴿ولم يكن له كفواً أحد﴾

الكفو النظير والمثل. فنفى أن يكون له نظير ولا مثل.

وكان الأصل أن يقول: ولم يكن أحد كفوا له. ولكنه قدم الجار والمجرور لأهميته لأن المطلوب نفي النظير عنه بالذات لأن الكلام إنما هو عليه فقدم ما عليه مدار الكلام وهو الله والضمير إنما يعود عليه ثم قدم الكفو لأن المراد نفيه وأخر (أحد) فكان ترتيب الكلام على ما يقتضيه المعنى. ولو قال(لم يكن أحد كفوا له) لكانت الأهمية تنصب على (أحد).

ولما كان الكلام على (الله) ونفي النظير عنه قدم ضميره. وكما قدم الضمير في بداية السورة على العلم فقال ﴿هو الله﴾ قدم الضمير على الكفو.

---

(1) التفسير الكبير ٣٢/١٨٣-١٨٤.

ثم إن هذا من باب تقديم المعمول على عامله. فإن الجار والمجرور (له) متعلق بـ (كفوا). وتقديم المعمول على عامله يفيد القصر في الغالب ويفيد الاهتمام.

وههنا يفيدهما معا ذلك أنه نفى الكفاءة له حصرا وأما غيره فيتكافؤون. وهذا المعنى لا يفيده التأخير. هذا علاوة على الاهتمام فإن الكلام على الله سبحانه وصفاته فكان أولى بالتقديم من كل ناحية.

وقد تقول: ولكنه لو قال (لم يكن أحد له كفوا) لكان أيضا من باب تقديم الجار والمجرور على متعلقه ولأفاد القصر.

أقول: لو فعل ذلك لم يكن نصا في معنى القصر ذلك أن المعنى يحتمل أن (له) متعلق بمحذوف صفة لأحد. فيكون المعنى (لم يكن أحد له) (كفوا) كما تقول: ليس في الدار أحد من أهلها. فقد نفيت أن يكون فيها أحد من أهلها وقد يكون فيها من غير أهلها. فنفيت أن يكون أحد له أي تابع له كفوا. أما من لم يكن له فقد يكون كفوا.

وذلك كما تقول (ليس أحد في المدينة أفضل منه) فقد نفيت الأفضلية عمن هو من أهل المدينة دون غيرها. ويحتمل الكلام أيضا معنى التعلق بـ (كفوا) فيفيد الحصر. لكن من جهة أخرى لا يفيد أنه المهم وأنه مدار الكلام. فكان ما قاله هو الأولى.

جاء في (تفسير الكشاف): «فإن قلت: الكلام العربي الفصيح أن يؤخر الظرف الذي هو لغو غير مستقر ولا يقدم... فما باله مقدما في أفصح الكلام وأعربه؟

قلت: هذا الكلام إنما سيق لنفي المكافأة عن ذات الباري سبحانه وهذا المعنى مصبه ومركزه هو وهذا الظرف فكان لذلك أهم شيء وأعناه وأحقه بالتقدم وأحراه»[1].

إن الاحتمالات التعبيرية في نحو هذا الكلام على النحو الآتي:

لم يكن أحد كفوا له.

لم يكن أحد له كفوا.

لم يكن كفوا أحد له.

لم يكن كفوا له أحد.

لم يكن له أحد كفوا.

لم يكن له كفوا أحد.

---

(1) الكشاف ٣/٣٦٧.

فقولنا (لم يكن أحد كفوا له) نفي الكفاءة له ولم يذكر الكفاءة بالنسبة إلى غيره فقد يتكافؤون أو لا يتكافؤون كما تقول (لم يكن أحد راغبا عنك).

أما الأهمية فقد ذكرناها آنفا.

وقولنا (لم يكن أحد له كفوا) يحتمل أن الجار والمجرور (له) صفة لأحد ويحتمل تعلقه بـ(كفوا). فإن علقته بمحذوف صفة لأحد كان المعنى أن من كان له فليس كفوا بخلاف من كان لغيره. ويحتمل التعلق بـ(كفوا) فيفيد القصر. ولا يفيد هذا التعبير أن الأهمية الأولى هي لنفي الكفاءة عن الله كما سبق أن ذكرنا.

أما التقدير الأول فهو لا يصح أن يراد. أي أن يكون (له) صفة لأحد.

وقولنا (لم يكن كفوا أحد له) يحتمل أن الجار والمجرور متعلقان بـ(كفوا) وهو تعبير ضعيف بل مردود عند أكثر النحاة لأنه فصل بين العامل والمعمول بأجنبي. والعامل (كفوا) والمعمول (له) والأجنبي (أحد) لأنه اسم كان.

ويحتمل أن الجار والمجرور متعلقان بمحذوف صفة لأحد فيكون المعنى نفي الكفاءة عمن كان له دون غيره كما سبق أن ذكرنا وهو مردود.

وهذا التعبير في كل أحواله ضعيف لا يؤدي المعنى المراد.

وقولنا (لم يكن كفوا له أحد) يفيد نفي الكفاءة له من غير قصر ويؤكد أن كلهم غير أكفاء له كما تقول (لم يكن راغبا عنك أحد) فهذا يفيد نفي الرغبة عنه على وجه الاهتمام لتقدم الخبر ولا يتضمن معنى بالنسبة إلى الآخرين فقد يكونون أكفاء فيما بينهم أو غير أكفاء.

ويحتمل معنى آخر وهو أن الجار والمجرور كانا صفة لأحد أي أن أصل الكلام (لم يكن كفوا أحد له) فقدم الجار والمجرور على موصوفه فأصبح حالا فيكون قريبا من معنى الوصف الذي ذكرناه. وهذا المعنى لا يصح ولا يجوز.

وقولنا (لم يكن له أحد كفوا) يحتمل معنيين:

أولهما أن يكون الجار والمجرور كان صفة لأحد في الأصل ثم قدم فأصبح حالا على ما بينا في العبارة السابقة. وهذا المعنى لا يصح.

ويحتمل أنه متعلق بكفوا وقد فصل بينهما بـ(أحد) وقد وقعت الكفاءة في آخر الكلام فهي على هذا ليست مهمة في حين أن السياق في نفي الكفاءة له فهي المقصودة بالنفي ولذا يكون الأولى العدول عن هذا التعبير.

وقوله (لم يكن له كفوا أحد) يفيد نفي الكفاءة له على سبيل القصر وإثبات الكفاءة لغيره فيما بينهم فيكون المعنى ليس لله كفء على جهة القصر ولكن من عداه أكفاء. وهو كما تقول (لم يكن عنك راغبا أحد) فقد نفيت الرغبة عنه على سبيل القصر وأثبتَّ الرغبة عن غيره. وكما تقول (ما نام زيد في الدار) فقد نفيت النوم في الدار ولم تثبت النوم في غيره فقد يكون نام في غيره أوْ لا. وإذا قلت (ما في الدار نام زيد) فقد نفيت النوم في الدار وأثبتَّ النوم في غيره.

وفي الآية يكون المعنى أن الكفاءة لله منفية وهي مثبتة لغيره. فتكون كسبت معنيين: نفي الكفاءة له وإثباتها لغيره. فيكون هو الإله حصرا أما غيره فلا يكون إلها.

وهذا التعبير سالم مما يؤخذ على غيره من احتمالات الوصفية والحالية، فهو أولى تعبير وأحسنه في هذا المقام. والله أعلم.

وقد تقول: ولم نفي ذلك بصيغة الماضي فقال ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾؟

والجواب: أنه إذا لم يكن له كفوا في الماضي فليس له كفو في المستقبل قطعاً. لأن هذا الكفء إما أن يكون كان موجودا في الماضي أوْ لا.

فإن كان موجودا في الماضي وليس كفوا فلا يكون في المستقبل كفؤا لأن ذلك لا يكون إلا لسبب، وهذا السبب لا يكون إلا إذا كان أقوى من الإله بحيث يضعفه ويقوي ذاك، والسبب لا يوجد إلا إذا أوجده الإله. وهذا لا يكون.

وإما أن لا يكون موجودا وإنما سيوجد في المستقبل وهذا لا يكون كفؤا أصلا لأنه كان معدوما فأوجده سبب، والأسباب وضعها الإله.

إن هذه الآية تلخيص للسورة وتثبيت لمعانيها ذلك أن قوله ﴿قل هو الله أحد﴾ يفيد تفرده بالوحدانية في ذاته وصفاته لا يشاركه فيها أحد وهذا يعني أنه لا نظير له وأنه ليس له كفؤا أحد.

وقوله ﴿الله الصمد﴾ أفاد أنه المقصود من جميع الخلق دون غيره لا يشاركه في هذه الصمدية أحد. وهذا يدل على أنه لا نظير له وأنه لو كان له نظير لكان مصمودا إليه معه فدل ذلك على أنه ليس له كفوا أحد بمعنى الصمدية كلها.

وقوله ﴿لم يلد ولم يولد﴾ باين جميع المخلوقات إذ دل على أنه القديم لا أول له ولا آخر فدل ذلك على أنه ليس له كفوا أحد.

ثم انظر إلى ما في السورة من لطائف:

١ ـ أنه قال في القراءة المتواترة ﴿كفوا﴾ وهو إبدال عن (كفء) وذلك أن هذه الصورة التعبيرية لا نظير لها في العربية كما هو معلوم إذ لا يكون في الأسماء المعربة في العربية اسم في آخره واو لازمة قبلها ضمة.

وإذا حصل ذلك قلبت الواو ياء قبلها كسرة كالتسامي والتداعي. ولكن جاز هذا في الأمور العارضة لإبدال كما في هذا فجاءت على خلاف الأسماء المعربة في العربية ومما لا نظير له في الأسماء المعربة. فجاء بكلمة لا نظير لها في العربية لمن ليس له نظير فكان تناسب بين المفردة والمعنى. ولو جاء بأي كلمة أخرى لم تؤد هذا الأمر.

٢ ـ جاء بكلمة ﴿أحد﴾ في الإثبات وهو قوله ﴿قل هو الله أحد﴾ لما ليس له نظير في صفات الإثبات وهو وصف خاص بالله تعالى كما أسلفنا.

وجاء بها أيضاً في صفات النفي فقال ﴿ولم يكن له كفوا أحد﴾ وهي من الألفاظ الدالة على العموم فنفى عنه النظير على وجه العموم. فجاء في صفات الإثبات بـ﴿أحد﴾ الخاصة بالله وجاء بنفي الكفاءة والمماثلة بـ﴿أحد﴾ الدالة على العموم. فجاء بها نفيا وإثباتا.

٣ ـ جمع بين الاسم وضميره فقال ﴿قل هو الله﴾ وهو مما يدل على التعظيم والتفخيم في كل أحوالها الإعرابية والتفسيرية.

٤ ـ ارتباط الآيات ببعضها:

قوله ﴿الله أحد﴾ يعني أنه لم يلد ولم يولد. لأنه لو كان يلد أو يولد لم يكن متفردا بالوحدانية.

وكذلك يعني أنه لم يكن له كفوا أحد. لأنه لو كان له كفو لم يكن متفردا بالوحدانية.

وقوله ﴿الله الصمد﴾ يفيد أنه لم يلد ولم يولد من ناحيتين:

أ ـ من ناحية أنه مصمت صلد لا جوف له لا يخرج منه شيء ولا يدخل فيه شيء.

ب ـ من ناحية أنه المقصود فليست به حاجة إلى ولد ولا اتخاذ ولد. ولو كان مولودا لم يكن الصمد لأنه كان هناك مقصود قبله.

وقوله ﴿لم يلد ولم يولد﴾ يفيد أنه متفرد بالوحدانية ليس معه أحد فلو كان والدا أو مولودا لم يكن واحدا بل كان له شريك وهذا معنى ﴿الله أحد﴾.

ويفيد أنه الصمد بمعنى الصمدية كلها.

ويعني أنه ﴿لم يكن له كفوا أحد﴾ أي ليس له نظير بخلاف العباد. ولأنه ليس له نظير أو مكافئ لم تكن له صاحبة لأنها لو كانت له صاحبة لكانت مكافئة له.

وقوله ﴿لم يكن له كفوا أحد﴾ معناه ﴿هو الله أحد﴾. وأنه الصمد فليس له نظير أو مكافئ لأنه هو المقصود وكل الخلق محتاجون إليه.

ومعناه أنه لم يلد ولم يولد وهذا يعني نفي النظير.

إن هذه السورة فيها إثبات صفات الكمال ونفي صفات النقص. فصفات الكمال هي الوحدانية وأنه القائم بحاجات خلقه فهو إلههم وربهم.

ونفي صفات النقص من كونه والداً أو مولوداً ونفي أن له نظيراً. والله أعلم.

سورة الكوثر



﴿إنّا أعطيناك الكوثر ۞ فصلّ لربك وانحر ۞ إن شانئك هو الأبتر﴾

ذكر أن سبب نزول هذه السورة أنه لما مات القاسم بن رسول الله ثم مات عبد الله قال أعداؤه: قد انقطع نسله فهو أبتر. ذلك أن أهل الجاهلية كانوا إذا مات الذكور من أولاد الرجل قالوا قد بتر فلان. فأنزل الله ﴿إن شانئك هو الأبتر﴾[1].

ولا يعنينا القائل من هو فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو معلوم.
ومن لطائف هذه السورة أنها كالمقابلة للسورة المتقدمة أعني سورة (الماعون) وذلك لأن في السورة المتقدمة وصف الله تعالى المنافق بأربعة أمور:

(أولها) البخل وهو المراد من قوله ﴿يدعّ اليتيم ولا يحض على طعام المسكين﴾.

(الثاني) ترك الصلاة وهو المراد من قوله ﴿الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾.

(والثالث) المراءاة في الصلاة وهو المراد من قوله ﴿الذين هم يراؤون﴾.

(والرابع) المنع من الزكاة وهو المراد من قوله ﴿ويمنعون الماعون﴾.

---

(1) أنظر فتح القدير ٥/٤٨٩-٤٩١. روح المعاني ٣٠/٢٤٨.

فذكر في هذه السورة في مقابلة تلك الصفات الأربع صفات أربعا:

فذكر في مقابلة البخل ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ أي إنا أعطيناك الكثير فأعط أنت الكثير ولا تبخل.

وذكر في مقابلة ﴿الذين هم عن صلاتهم ساهون﴾ قوله ﴿فصلّ﴾ أي دم على الصلاة.

وذكر في مقابلة ﴿الذين هم يراؤون﴾ قوله ﴿لربك﴾ أي ائت بالصلاة لرضا ربك لا لمراءاة الناس.

وذكر في مقابلة ﴿ويمنعون الماعون﴾ قوله ﴿وانحر﴾ وأراد به التصدق بلحم الأضاحي. فاعتبر هذه المناسبة العجيبة»[1].

وفي مقابل التكذيب بالدين الوارد في السورة المتقدمة وهو قوله ﴿أرأيت الذي يكذّب بالدين﴾ ذكر قوله ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ ذلك أن من أشهر معاني الكوثر أو أشهر معنى له أنه نهر في الجنة كما ورد في الحديث الصحيح وهذا يقتضي الإيمان بيوم الدين. جاء في (روح المعاني): «ولم يذكروا مقابل التكذيب بالدين. وقال الشهاب الخفاجي أن الكوثر بمعنى الخير الكثير الشامل للأخروي يقابل ذلك لما فيه من إثباته ضمنا. وكذا إذا كان بمعنى النهر والحوض. والأمر على تفسيره بالإسلام والدين به في غاية الظهور»[2].

﴿إنّا أعطيناك الكوثر﴾

إن هذه الآية كأنها إنجاز ما وعد الله به رسوله في سورة الضحى وهو قوله ﴿ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾ فقد وعده في سورة الضحى أن يعطيه ربه في المستقبل فكأنه أنجز في هذه السورة ما وعده به. فقد قال هناك ﴿ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾ وقال هنا ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ والتوكيد بـ(إن) في مقابل التوكيد باللام في قوله ﴿ولسوف يعطيك﴾.

لقد أسند الفعل إلى ضمير المتكلم المعظم نفسه فقال ﴿أعطيناك﴾ وجعله مسندا إلى الضمير المتقدم المؤكد بإن ﴿إنّا﴾. وبناء الفعل على الاسم المتقدم كثيرا ما يفيد الاختصاص وقد يفيد الاهتمام دون الاختصاص وذلك كقوله تعالى ﴿إننا سمعنا مناديا ينادي للإيمان ـ آل عمران ١٩٣﴾ فهو لم يقصر السماع عليهم وكقولك (إن محمدا نجح) فهو لا يفيد اختصاص النجاح به.

---

(١) التفسير الكبير ١١٧/٣٢، وانظر البحر المحيط ٥١٩/٨، الإتقان ١١٢/٢.

(٢) روح المعاني ٢٤٦/٣٠.

والاختصاص نحو قوله تعالى ﴿وإنه خلق الزوجين الذكر والأنثى ـ النجم ٤٥﴾. وهنا يفيد الأمرين معا فهو يفيد الاختصاص والاهتمام معا. وقد أكد ذلك بإنّ فقال ﴿إنا أعطيناك﴾ ولم يقل: نحن أعطيناك.

إن إسناد الفعل إلى ضمير المتكلم المفيد للتعظيم وتوكيده يفيد أنه لا يستطيع أحد أن ينزع هذا العطاء منه ويسلبه إياه. وكيف يمكن أحدا أن ينزعه منه والله هو الذي اختصه بهذا العطاء الكثير؟!

ثم إن العطاء الكثير جداً يقتضي التوكيد دون العطاء القليل. جاء في (روح المعاني): وبنى الفعل على المبتدأ للتأكيد والتقوي وجوز أن يكون للتخصيص... وفي تأكيد الجملة بـ(إن) ما لا يخفى من الاعتناء بشأن الخبر[(١)].

﴿أعطيناك﴾

قال ﴿أعطيناك﴾ ولم يقل (آتيناك) وهناك فرق بين الإعطاء والإيتاء. إن الكلمتين (أعطى) و(آتى) متقاربتان لفظاً ومعنى. فإن أصل (آتى) (أأتى) بهمزتين ثم أبدلت الهمزة الساكنة ألفا لسبب صرفي معلوم.

فالهمزة الساكنة تقابل العين. والتاء تقابل الطاء. فالفرق بين (أأتى) و(أعطى) من الناحية الصوتية ليس كبيرا. فإن الهمزة تقابل العين وكلاهما من حروف الحلق غير أن الهمزة أقوى من العين[(٢)] كما يقول النحاة.

والتاء والطاء وأختهما الدال من مخرج واحد وهو طرف اللسان وأصول الثنايا[(٣)] غير أن التاء حرف مهموس والطاء حرف مجهور. والطاء أعلى الثلاثة صوتا[(٤)].

إن من صفات الحرف المهموس أنه يتهيأ لك أن تنطق به ويسمع منك خفيا وظاهرا. أما الحرف المجهور فإنه لابد أن تجهر به ولا يتهيأ النطق به إلا كذلك[(٥)].

إن استعمال الفعلين في العربية موافق لبنائهما الصوتي.

---

(١) روح المعاني ٢٤٦/٣٠.
(٢) الخصائص ١٤٦/٢.
(٣) شرح الرضي على الشافية ٢٥٠/٣.
(٤) أنظر الخصائص ١٥٨/٢.
(٥) شرح الرضي على الشافية ٢٥٨/٣.

فإنه لما كانت الهمزة أقوى من العين استعمل الفعل (آتى) لما هو أقوى وأوسع كإيتاء المال والملك والحكمة والآيات الدالة على صدق الأنبياء وغير ذلك. وذلك نحو قوله ﴿وآتيناهم ملكا عظيما ـ النساء ٥٤﴾ وقوله ﴿ولقد آتينا موسى تسع آيات بينات ـ الإسراء ١٠١﴾.

ولما كانت التاء حرفا مهموسا وهو يسمع مجهورا وخفيا استعمل لما هو ظاهر ولما هو خفي. فمن الظاهر إيتاء المال كقوله تعالى ﴿وآتى المال على حبه ذوي القربى ـ البقرة ١٧٧﴾ ومن الخفي إيتاء الحكمة والرشد والرحمة قال تعالى ﴿آتيناه رحمة من عندنا ـ الكهف ٦٥﴾.

في حين أنه لما كانت الطاء حرفا مجهورا أعلى وأظهر من التاء استعمل الفعل لما هو ظاهر ويكاد أن يكون مختصا بالأموال. ويمكن أن نقول أيضا: إن الفعل (أعطى) أظهر في النطق من (آتى) فكان استعماله في الأمور الظاهرة أكثر وأظهر. فكان بناء الكلمة الصوتي موافقا للمعنى الذي استعملت له إلى حد كبير.

والآن بعد أن بينا الفرق بينهما من الناحية الصوتية وأثر ذلك في المعنى بصورة موجزة نبين الفرق بينهما في الاستعمال.

إن (الإيتاء) ـ كما بينا ـ أوسع استعمالا من (الإعطاء) فهو يستعمل في الأشياء المادية والمعنوية ويستعمل غالبا في الأمور العظيمة ولما لا يحسن فيه استعمال الإعطاء. أما الإعطاء فهو يستعمل غالبا لما يفيد التمليك. قال تعالى ﴿ولقد آتينا إبراهيم رشده ـ الأنبياء ٥١﴾ وقال ﴿وقد آتيناك من لدنا ذكرا ـ طه ٩٩﴾ وقال ﴿آتهم ضعفين من العذاب ـ الأحزاب ٦٨﴾ وقال ﴿فآتهم عذابا ضعفا من النار ـ الأعراف ٣٨﴾ وأنت ترى أنه لا يقال في نحو ذلك (أعطى) وما تصرّف منه.

ونحو ذلك قوله تعالى ﴿آتوني زبر الحديد﴾ وقوله ﴿آتوني أفرغ عليه قطرا ـ الكهف٩٦﴾ فإنه لا يحسن أن يقال (أعطوني زبر الحديد) فإن الإعطاء هنا يفيد التمليك دون (آتوني).

ونحوه قوله تعالى ﴿وآتينا ثمود الناقة مبصرة ـ الإسراء ٥٩﴾ فإنه لا يحسن أن يقال (أعطينا ثمود الناقة) ونحوه قوله تعالى ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه ـ الحشر ٧﴾ فإنه ليس بمعنى (ما أعطاكم).

والإيتاء قد يكون للأمور المادية أيضا كما ذكرنا وذلك كقوله تعالى ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ـ البقرة ٤٣﴾ وقوله ﴿وآتوا اليتامى أموالهم ـ النساء ٢﴾ وقوله ﴿وآتوهم من مال الله الذي آتاكم ـ النور ٣٤﴾.

ويكون الإيتاء غالبا للأمور العظيمة كقوله تعالى ﴿وآتاه الله الملك ـ البقرة ٢٥١﴾ وقوله ﴿وقد آتيناك من لدنا ذكرا ـ طه ٩٩﴾ وقال ﴿وآتيناهم ملكا عظيما ـ النساء ٥٤﴾ وربما استعمل للقليل أيضا كقوله تعالى ﴿فإذا لا يؤتون الناس نقيرا ـ النساء ٥٢﴾.

أما الإعطاء فيكون للأمور المادية غالباً وهو ما غلب في الاستعمال القرآني قال تعالى ﴿فأما من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى ـ الليل ٥. ٦﴾ وقال ﴿حتى يعطوا الجزية عن يد ـ التوبة ٢٩﴾ وقال ﴿فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا منها إذا هم يسخطون ـ التوبة ٥٨﴾ وقال ﴿وأعطى قليلا وأكدى ـ النجم ٣٤﴾. فاتضح أن الإيتاء يكون بمعنى الإعطاء وقد يكون لما لا يحسن فيه الإعطاء.

والفرق الآخر بين الإيتاء والإعطاء أن الإعطاء يوجب التمليك دون الإيتاء[1]. فإنك إذا أعطيت أحداً شيئا فقد ملكته اياه دون الإيتاء فإنه قد لا يكون تمليكا وذلك كقوله تعالى ﴿وما آتاكم الرسول فخذوه ـ الحشر ٧﴾ وقوله ﴿وآتينا ثمود الناقة مبصرة ـ الإسراء ٥٩﴾.

وقد يشمل الإيتاء النزع دون العطاء قال تعالى ﴿تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ـ آل عمران ٢٦﴾.

ولما كان العطاء تمليكا فهو يوجب الاختصاص أي ان لصاحبه أن يتصرف فيه كما يشاء فله أن يعطي منه ما يشاء أو يمسكه ولذا لما دعا سليمان قائلا ﴿رب هب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي ـ ص ٣٥﴾ قال له تعالى ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب ـ ص ٣٩﴾ ولم يقل (هذا إيتاؤنا) فأطلق له التصرف فيه في حين لا يصح فيما آتاه الله من الكتاب والعلم أن يمسكه وإنما عليه أن يعلمه ويبينه. وقد سمى الله ذلك إيتاء لا إعطاء قال تعالى ﴿ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ـ الحجر ٨٧﴾ وقال ﴿وقد آتيناك من لدنا ذكرا ـ طه ٩٩﴾. وقد حذر الله من كتم شيئاً من ذلك بقوله ﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون ـ البقرة ١٥٩﴾.

جاء في (تفسير الرازي): الإعطاء يستعمل في القليل والكثير. قال الله تعالى ﴿وأعطى قليلا وأكدى﴾ أما الإيتاء فلا يستعمل إلا في الشيء العظيم. قال الله تعالى ﴿وآتاه الله الملك﴾ ﴿ولقد آتينا داود منا فضلا﴾"[2].

---

(١) التفسير الكبير ١٢٣/٣٢. روح المعاني ٢٤٦/٣٠.
(٢) التفسير الكبير ١٢٣/٣٢.

وجاء فيه أيضاً: فإن قيل: أليس قال ﴿آتيناك سبعا من المثاني﴾؟ قلنا: الجواب من وجهين:

الأول: أن الإعطاء، يوجب التمليك والملك سبب الاختصاص والدليل عليه أنه لما قال سليمان ﴿هب لي ملكا﴾ فقال ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك﴾... أما الإيتاء فإنه لا يفيد الملك. فلهذا قال في القرآن ﴿آتيناك﴾ فإنه لا يجوز للنبي أن يكتم شيئا منه.

الثاني: إن الشركة في القرآن شركة في العلوم ولا عيب فيها. أما الشركة في النهر فهي شركة في الأعيان وهي عيب [1].

وجاء في (روح المعاني): وفي إسناد الإعطاء إليه دون الإيتاء إشارة إلى أن ذلك ابتاء على جهة التمليك فإن الإعطاء دونه كثيرا ما يستعمل في ذلك ومنه قوله تعالى لسليمان عليه السلام ﴿هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك﴾ بعد قوله ﴿هب لي ملكا﴾....

الإيتاء لا يستعمل إلا في الشيء العظيم كقوله تعالى ﴿وآتاه الله الملك﴾ ﴿ولقد آتينا داود منا فضلا﴾ ﴿وآتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم﴾. والإعطاء يستعمل في القليل والكثير كما قال تعالى ﴿وأعطى قليلا وأكدى﴾ [2].

يتبين مما مر:

١ ـ أن الإيتاء أوسع استعمالاً من الإعطاء، وهو يستعمل في الشيء العظيم. أما الإعطاء فإنه يستعمل في القليل والكثير.

٢ ـ وإنه قد يستعمل فيما لا يحسن فيه الإعطاء.

٣ ـ إن الإعطاء يوجب التمليك دون الإيتاء.

٤ ـ إن الإيتاء قد يشمله النزع بخلاف الإعطاء فإنه تمليك.

٥ ـ لما كان الإعطاء تمليكا كان سببا للاختصاص أي أن لصاحبه أن يتصرف فيه كما يشاء من إعطاء أو إمساك.

---

(١) التفسير الكبير ٣٢/١٢٣.
(٢) روح المعاني ٣٠/٢٤٦.

لقد قال ﴿أعطيناك﴾ دون (آتيناك) ذلك أن ربنا أراد أن يملّك نبيه الكوثر فقال ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ ولو قال (آتيناك) لاحتمل أن يفهم أن ذلك إيتاء آية لا إيتاء تمليك كما قال تعالى ﴿وآتينا ثمود الناقة مبصرة - الإسراء ٥٩﴾ وقال ﴿ولقد آتيناك سبعا من المثاني - الحجر ٨٧﴾ وقال ﴿آتاني الكتاب - مريم ٣٠﴾.

والتمليك - كما هو معلوم - يفيد التخصيص أي أنه ملك مختص بصاحبه يتصرف فيه كما يشاء بخلاف الإيتاء فإنه في الغالب لا يفيد الاختصاص. ويفيد أنه لا يشمله النزع بخلاف الإيتاء فإنه قد يشمله النزع كما قال تعالى ﴿واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها - الأعراف ١٧٥﴾ وكما قال في قارون ﴿وآتيناه من الكنوز ما إن مفاتحه لتنوء بالعصبة أولي القوة - القصص ٧٦﴾ ثم نزعها منه وخسف به وبداره الأرض. فالإعطاء ههنا أدل على التكريم من الإيتاء.

وقال ﴿أعطيناك﴾ ولم يقل (سنعطيك) إشارة إلى تحقق الوقوع وأن ذلك كائن لا محالة. وقيل أنه يدل على أن هذا الإعطاء كان حاصلاً في الماضي. وقيل هو إشارة إلى تعظيم الإعطاء[1].

ويجوز أن ذلك إشارة إلى ما بدأ به من الإعطاء وأنه مستمر لا ينقطع إلى الآخرة.

و قال ﴿أعطيناك﴾ ولم يقل أعطينا الرسول أو النبي أو العالم أو المطيع لأنه لو قال ذلك لأشعر أن تلك العطية وقعت معللة بذلك الوصف. فلما قال ﴿أعطيناك﴾ علم أن تلك العطية غير معللة بعلة أصلا بل هي محض الاختيار والمشيئة كما قال: ﴿نحن قسمنا﴾ ﴿الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس﴾ [2].

﴿الكوثر﴾

فوعل من الكثرة وهو وصف يفيد المبالغة والإفراط فيها والعرب تسمي كل شيء كثير في العدد أو القدر أو الخطر كوثرا[3].

وقد فسر الكوثر تفسيرات كثيرة أهمها:

١ - أنه نهر في الجنة وقد صح ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم.

---

(١) أنظر روح المعاني ٢٤٦/٣٠، التفسير الكبير ١٢٢/٣٢.

(٢) التفسير الكبير ١٢٢/٣٢.

(٣) فتح القدير ٤٨٩/٥.

٢ ـ أنه حوض في الجنة.

٣ ـ أولاده.

٤ ـ علماء أمته.

٥ ـ النبوة.

٦ ـ القرآن وفضائله لا تحصى.

٧ ـ الإسلام.

٨ ـ كثرة الأتباع والأشياع.

٩ ـ الفضائل الكثيرة التي فيه.

١٠ ـ رفعة الذكر.

١١ ـ العلم.

١٢ ـ الخلق الحسن.

١٣ ـ المقام المحمود الذي هو الشفاعة.

١٤ ـ هذه السورة.

١٥ ـ إن المراد بالكوثر جميع نعم الله على محمد عليه السلام وهو المنقول عن ابن عباس لأن لفظ الكوثر يتناول الكثرة الكثيرة. فليس حمل الآية على بعض هذه النعم أولى من حملها على الباقي فوجب حملها على الكل. وروي أن سعيد بن جبير لما روى هذا القول عن ابن عباس قال له بعضهم: إن ناسا يزعمون أنه نهر في الجنة. فقال سعيد: النهر الذي في الجنة من الخير الكثير الذي أعطاه الله إياه»[١].

جاء في (لسان العرب): «رجل كوثر كثير العطاء والخير. والكوثر السيد الكثير الخير... وفي حديث مجاهد: أعطيت الكوثر وهو نهر في الجنة. وهو فوعل من الكثرة والواو زائدة ومعناه الخير الكثير»[٢].

---

(١) التفسير الكبير ٣٢/١٢٤-١٢٨.

(٢) لسان العرب (كثر) ٦/١٤٨.

يتضح مما مر:

أن الكوثر يكون صفة للمبالغة نحو قولهم (رجل كوثر) أي كثير العطاء والخير ويكون ذاتاً موصوفة بكثرة الخير كما ورد في اللسان (الكوثر السيد الكثير الخير). وعلى هذا يكون الكوثر صفة وموصوفاً.

إن الذي يترجح عندنا أن الكوثر يعني جميع نعم الله على رسوله في الدنيا والآخرة. وأن كل ما ذكر في تفسيره هو من الكوثر الذي أعطاه ربه إياه كما قال ابن عباس. ونهر الجنة الموعود به صلى الله عليه وسلم هو الكوثر وهو من الكوثر الذي وعده ربه.

وقال ﴿الكوثر﴾ ولم يقل (الكثير) ذلك أن الكوثر يكون صفة تدل على الخير الكثير ويكون ذاتا موصوفة بالخير الكثير بخلاف (الكثير) فإنها تفيد الكثرة فقط غير محددة بشيء.

فكلمة (الكوثر) تعني شيئين:

١ ـ الكثرة.

٢ ـ الخير.

فهي تعني الخير الكثير وليس الكثير فقط. ولذلك يقال (هو رجل كوثر) وتسكت ولا يقال (رجل كثير) وتسكت حتى تتم ذلك بقولك هو كثير الخير أو كثير العطاء ونحو ذاك. وتقول (أقبل الكوثر) أي السيد الكثير الخير ولا تقول (أقبل الكثير).

ومن معانيه النهر الموعود به. فيقال (هو الكوثر) ولا يقال (هو الكثير). فالكوثر على هذا وصف واسم. وكلاهما يدل على الخير والكثرة. فالوصف معناه كثير العطاء والخير. والموصوف معناه السيد الكثير الخير، وعلى هذا فالكوثر أولى من الكثير.

ويقال (الكَيْثر) لهذا المعنى أيضا على وزن (فيعَل) كصيرف وصيقل غير أنه قال (الكوثر) ولم يقل (الكَيْثر) لأن الواو أقوى من الياء فأعطى الأقوى لقوة الوصف والله أعلم.

وقد حذف موصوفه ليفيد إطلاق الخير وعمومه فلا يقيد بشيء فلم يقل (مالا كوثرا) ولا (ماء كوثرا) ولا (ذرية كوثرا) ولا غير ذلك. وفيه من المبالغة ما لا يخفى. جاء في (روح المعاني) وفي حذف موصوفه ما لا يخفى من المبالغة [1].

---

[1] روح المعاني ٣٠/٢٤٦.

ومن هذا يتضح أن الكوثر هو الخير المطلق والكثير الممتد من الدنيا إلى الآخرة وهذا العطاء الواسع به حاجة إلى التوكيد فأكده بـ(إن).

وبه حاجة أيضا إلى تعظيم معطيه فجاء بضمير التعظيم وهو (نا) فقال ﴿إِنَّا﴾. فأنت ترى أن المناسب هو ما ذكره من التوكيد ومن ضمير التعظيم. جاء في (الكشاف): «فوعل من الكثرة وهو المفرط الكثرة. قيل لأعرابية رجع ابنها من السفر: بم آب ابنك؟ قالت: آب بكوثر...

وقيل الكوثر نهر في الجنة...

وعن ابن عباس أنه فسر الكوثر بالخير الكثير...

والمعنى أعطيت ما لا غاية لكثرته من خير الدارين الذي لم يعطه أحد غيرك ومعطي ذلك كله أنا إله العالمين فاجتمعت لك الغبطتان السنيتان: إصابة أشرف عطاء وأوفره من أكرم معط وأعظم منعم فاعبد ربك الذي أعزك بإعطائه وشرفك وصانك من منن الخلق مراغما لقومك الذين يعبدون غير الله وانحر لوجهه وباسمه إذا نحرت مخالفا لهم في النحر للأوثان»[1].

فانظر إلى ما في هذا التعبير من وجوه فنية:

١ ـ توكيده بإنّ.

٢ ـ إسناد الفعل إلى ضمير العظمة (أعطينا).

٣ ـ جعله خبرا للضمير المتقدم لغرض التوكيد والاختصاص.

٤ ـ استعمال (أعطينا) دون (آتينا).

٥ ـ تعدية الإعطاء إلى ضمير الخطاب دون وصف آخر كالرسول والمطيع ونحوه.

٦ ـ استعمال الكوثر دون الكثير وقد جمع في هذه اللفظة وصف الخير وكل شيء موصوف بالخير.

٧ ـ حذف الموصوف للإطلاق.

٨ ـ اجتماع أعظم مكرمتين: المعطي العظيم وهو رب العالمين والعطاء العظيم وهو الكوثر. وكل منهما تكريم ما بعده تكريم فكيف إذا اجتمعا؟

---

(١) الكشاف ٣٦٢/٣.

﴿فصلِّ لربك وانحر﴾

جعل شكر نعمة الإعطاء قسمين:

قسما خاصا بالله تعالى وهو الصلاة وقسما للعباد وهو النحر. ومن هذا يتضح أن الإحسان إلى عباد الله من شكر النعم.

﴿فصلِّ﴾

الفاء لترتيب ما بعدها على ما قبلها[1] أي فدم على الصلاة لربك الذي أفاض عليك ما أفاض من الخير خالصاً لوجهه عز وجل خلاف الساهين عنها المرائين فيها أداء لحق شكره تعالى على ذلك. فإن الصلاة جامعة لجميع أقسام الشكر ولذا قيل فصل دون فاشكر[2].

وقد اختلف في المراد بالصلاة فقال قوم إن المراد بالصلاة صلاة العيد وإن المراد بالنحر نحر الأضحية فيه وقد كانوا يقدمون الأضحية على الصلاة فنزلت هذه الآية آمرة بالصلاة والنحر[3].

وقيل إن المراد بالصلاة الصلاة المكتوبة[4].

وقيل إن المراد هو جنس الصلاة المكتوبة والنافلة[5].

وهو الراجح فيما يبدو إذ المطلوب أن تكون الصلاة عموماً لله وحده لا لغيره.

﴿لربك﴾

أي اجعل صلاتك خالصة لربك، فإن المشركين كانوا يصلون لغير الله فأمره أن يصلي لله وحده. جاء في (تفسير الرازي): أراد بالصلاة جنس الصلاة لأنهم كانوا يصلون لغير الله وينحرون لغير الله فأمره أن لا يصلي ولا ينحر إلا لله تعالى[6].

وجاء في (تفسير ابن كثير): أي كما أعطيناك الخير الكثير في الدنيا والآخرة ومن ذلك النهرُ الذي تقدم صفته فأخلص لربك صلاتك المكتوبة والنافلة ونحرك فاعبده وحده

(١) فتح القدير ٤٨٩/٥.
(٢) روح المعاني ٢٤٦/٣٠. وانظر أنوار التنزيل ٨١٢.
(٣) البحر المحيط ٥٢/٨. التفسير الكبير ١٣٠/٣٢.
(٤) فتح القدير ٤٨٩/٥.
(٥) تفسير ابن كثير ٥٥٨/٤. الكشاف ٣٦٢/٣. التفسير الكبير ١٣٠/٣٢. فتح القدير ٤٨٩/٥.
(٦) تفسير الرازي ١٣٠/٣٢.

لا شريك له وانحر على اسمه وحده لا شريك له كما قال تعالى ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين ۞ لا شريك له وبذلك أمرت وأنا أول المسلمين﴾...

وهذا بخلاف ما كان عليه المشركون من السجود لغير الله والذبح على غير اسمه كما قال تعالى ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق﴾ [1].

فاتضح من هذا أن قوله ﴿لربك﴾ يعني الإخلاص ودفع الرياء وهو في مقابل ما ذكره في سورة الماعون من قوله ﴿الذين هم يراؤون﴾ جاء في (تفسير الرازي): كأنه تعالى يقول: ذكر في السورة المتقدمة أنهم كانوا يصلون للمراءاة فصل أنت لا للرياء لكن على سبيل الإخلاص [2].

وكان الأصل أن يقول بعد قوله ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ (فصل لنا) ولكنه التفت فقال ﴿فصل لربك﴾ وفي هذا الالتفات عدة فوائد منها:

أنه أفاد أن الصلاة تكون للرب وحده لا للمعطي على سبيل الإطلاق فإن المتصف بالعطاء يستحق الشكر ولا يستحق الصلاة إلا الله. ولو قال (فصل لنا) لربما أوهم أنه استحق الصلاة لكونه معطيا فأزال الالتفات هذا الوهم.

أن ضمير العظمة (نا) يشترك مع ضمير المتكلمين وليس في السورة ما يدفع هذا الاشتراك فعدل عن هذا التعبير إلى قوله ﴿فصل لربك﴾ لينص على أن هذا ضمير العظمة وليس ضمير الاشتراك.

والملاحظ في القرآن الكريم أنه لم يأت بضمير العظمة في موطن إلا ذكر قبله أو بعده ما يدفع وهم الاشتراك فيذكر اسم الله أو الرحمن أو غيرهما مما يدل على أنه الله ولا يدع ذلك للعقل وحده.

وهذا على سبيل الاستغراق ولم يشذ عن ذلك أي موطن. ومن ذلك على سبيل المثال:

﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شيء قدير ۞ ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ـ البقرة ١٠٦، ١٠٧﴾.

---

(١) تفسير ابن كثير ٥٥٨/٤.

(٢) التفسير الكبير ١٣١/٣٢.

وقوله: ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين ۞ الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون ـ البقرة ١٥٥، ١٥٦﴾.

وقوله ﴿كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون ـ البقرة ١٧٢﴾.

وقوله ﴿ألم نشرح لك صدرك ۞ ووضعنا عنك وزرك ۞ .... وإلى ربك فارغب﴾.

وقوله ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ۞ ... أليس الله بأحكم الحاكمين﴾.

وقوله ﴿إنا أنزلناه في ليلة القدر ۞ ... تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم﴾.

وقوله ﴿إنا أعطيناك الكوثر ۞ فصل لربك وانحر﴾.

وغير ذلك وغيره.

واختيار لفظ (الرب) وإضافته إلى ضمير الخطاب فيه من التكريم ما لا يخفى. فإن اختيار كلمة (الرب) مناسب للعطاء الذي أعطاه إياه، وإضافته إلى ضمير الخطاب فيه من التخصيص ما هو ظاهر. إن هذه السورة مختصة بالرسول صلى الله عليه وسلم وقد كانت كلها مبنية على خطابه: ﴿إنا أعطيناك ... فصل لربك ... إن شانئك﴾.

جاء في (تفسير الرازي): كان الأليق في الظاهر أن يقول: (إنا أعطيناك الكوثر. فصل لنا وانحر) لكنه ترك ذلك إلى قوله ﴿فصل لربك﴾ لفوائد: (إحداها) أن وروده على طريق الالتفات من أمهات أبواب الفصاحة. و(ثانيها) أن صرف الكلام من المضمر إلى المظهر يوجب نوع عظمة ومهابة ومنه قول الخلفاء لمن يخاطبونهم: يأمرك أمير المؤمنين. وينهاك أمير المؤمنين. و(ثالثها) أن قوله ﴿إنا أعطيناك﴾ ليس في صريح لفظه أن هذا القائل هو الله أو غيره، وأيضا كلمة ﴿إِنَّا﴾ تحتمل الجمع كما تحتمل الواحد المعظم نفسه فلو قال: صلّ لنا [لبقي] ذلك الاحتمال وهو أنه ما كان يعرف أن هذه الصلاة لله وحده أم له ولغيره على سبيل التشريك، فلهذا ترك اللفظ وقال ﴿فصل لربك﴾ ليكون ذلك إزالة لذلك الاحتمال وتصريحا بالتوحيد في الطاعة والعمل لله تعالى.

(المسألة السابعة) قوله ﴿فصل لربك﴾ أبلغ من قوله (فصل لله) لأن لفظ الرب يفيد التربية المتقدمة المشار إليها بقوله ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ ويفيد الوعد الجميل في المستقبل أنه يربيه ولا يتركه [1].

---

(١) التفسير الكبير ١٣١/٣٢.

﴿وانحر﴾

النحر هو نحر الهدي والنسك والضحايا من الإبل. وقال ﴿انحر﴾ ولم يقل (اذبح) لأن النحر خاص بالإبل أما الذبح فهو عام يشمل كل ما يذبح من الإبل والبقر والغنم وعموم ما يذبح. فطلب منه أن ينحر البُدْن[1] وهي خيار أموال العرب ويتصدق بها على المحتاجين. جاء في (روح المعاني): «وانحر البُدْن التي هي خيار أموال العرب باسمه تعالى وتصدق على المحاويج خلافا لمن يدعّهم ويمنع منهم الماعون»[2].

والنحر هو المناسب للعطاء الكثير، فلما أعطاه الكوثر ناسب أن يتصدق بالكثير شكرا لله تعالى.

وقيل: النحر هو وضع اليد اليمنى على اليسرى تحت النحر في الصلاة[3].

والأول أرجح لأسباب منها:

١ ـ أن استعمال كلمة النحر في نحر الإبل أشهر من استعمالها في وضع اليمنى على النحر أو غير ذلك مما فسرت به.

٢ ـ أن تفسير النحر بوضع اليد اليمنى على اليسرى يروى عن علي، وهو لا يصح عنه[4].

٣ ـ أن تفسير ﴿انحر﴾ بوضع اليمنى على اليسرى هو من هيئات الصلاة وهي داخلة في قوله ﴿فصل لربك﴾ فلم يعط العطف معنى جديدا فوجب أن يكون المراد من النحر غير هذا المعنى.

٤ ـ أن القوم كانوا يصلون لغير الله وينحرون لغير الله فأمر الله نبيه أن تكون صلاته ونحره له.

٥ ـ أن الله تعالى كلما ذكر الصلاة ذكر الزكاة بعدها فيكون النحر بمعنى نحر البدن أولى.

٦ ـ إن قوله ﴿فصلّ﴾ إشارة إلى التعظيم لأمر الله. وقوله ﴿انحر﴾ إشارة إلى الشفقة على خلق الله وجملة العبودية لا تخرج عن هذين الأصلين[5].

---

(١) البُدْن جمع بَدَنة وهي ما يضحى به وينسك من الإبل.

(٢) روح المعاني ٢٤٦/٣٠، وانظر أنوار التنزيل ٨١٢، فتح القدير ٤٨٩/٥.

(٣) تفسير ابن كثير ٥٥٨/٤، الكشاف ٣٦٢/٣، التفسير الكبير ١٢٩/٣٢.

(٤) تفسير ابن كثير ٥٥٨/٤.

(٥) أنظر التفسير الكبير ١٢٩/٣٢–١٣٠.

وقد تقول: ولم اختار النحر هنا فقال ﴿وانحر﴾ دون أن يقول (فصل لربك وتصدق) أو (آتِ الزكاة) أو نحو ذلك؟

والجواب أن اختيار النحر ههنا أولى من وجوه:

منها أن الصدقة تشمل القليل والكثير في حين أن المناسب للعطاء الكثير أن يتصدق بأعز الأموال وأكرمها عندهم شكراً لله.

أما إيتاء الزكاة فإنه صلى الله عليه وسلم لم يملك نصاب الزكاة فلم تجب عليه ـ كما قيل ـ.

جاء في (تفسير الرازي): «إن من الناس من قال: إنه عليه السلام ما كان يدخل في ملكه شيء من الدنيا بل كان يملك بقدر الحاجة فلا جرم لم تجب الزكاة عليه أما النحر فقد كان واجبا عليه...

وثالثها أن أعز الأموال عند العرب هو الإبل فأمر بنحرها وصرفها إلى طاعة الله تعالى...

والجواب الثاني: أن الصلاة أعظم العبادات البدنية فقرن بها أعظم أنواع الضحايا»[1].

ثم إنه لو قال (وآت الزكاة) لما كان هذا مختلفا عن أمر عامة المسلمين بها قال تعالى ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ـ البقرة ٤٣﴾ فلا يكون ذلك شكرا خاصا على ما أعطاه ربه من الكوثر.

ومن ناحية أخرى إن الزكاة تجب مرة في العام في حين أنه هنا أطلق النحر ولم يخصصه بوقت دون وقت.

ثم إن قوله ﴿وانحر﴾ معناه التصدق بلحم ما يذبح منها وهو مقابل قوله تعالى في السورة المتقدمة ﴿ويمنعون الماعون﴾، فإن من معاني ﴿الماعون﴾ الإناء الذي يوضع فيه الطعام، إن المذكور في السورة السابقة يمنع الماعون، والرسول يتصدق بما يوضع في الماعون، فكان ما ذكره أولى.

وقد تقول: ولم لم يقل (فصل لربك وضحِّ) من الضحية؟

والجواب أن ما ذكره أنسب من وجوه منها:

---

(١) التفسير الكبير ١٣٢/٣٢.

إن قوله (ضحِّ) يعم كل ما يصح أن يضحى به من الإبل والبقر والغنم. فلو ضحى بشاة كان مطيعاً وكانت مجزئة في هذا الأمر. في حين أنه طلب منه أن يتصدق بأكرم الأموال وأعزها عندهم وهي الإبل. وهو المناسب لما أعطاه. فكان هذا أولى.

ثم إن الضحية مختصة بوقت دون وقت فإن الضحايا تكون في أيام عيد الأضحى وهي أربعة أيام في العام. في حين أن قوله ﴿وَانْحَرْ﴾ مطلق غير مقيد بوقت دون وقت فهو أوسع في الصدقة وأنفع لعباد الله.

ثم إن قوله ﴿وَانْحَرْ﴾ يشمل عموم ما ينحر لله تعالى من هدي أو ضحية أو صدقة أو غيرها من النسك فكان أولى.

جاء في (تفسير الرازي): في الآية سؤالان:

أحدهما أن المذكور عقب الصلاة هو الزكاة فلم كان المذكور ههنا هو النحر؟ لم لم يقل ضحِّ حتى يشمل جميع أنواع الضحايا؟

والجواب عن الأول: أما على قول من قال: المراد بالصلاة صلاة العيد فالأمر فيه ظاهر. وأما على قول من حمله على مطلق الصلاة فلوجوه: أحدها أن المشركين كانت صلواتهم وقرابينهم للأوثان فقيل له: اجعلهما لله.

وثانيها أن من الناس من قال: إنه عليه السلام ما كان يدخل في ملكه شيء من الدنيا بل كان يملك بقدر الحاجة فلا جرم لم تجب الزكاة عليه أما النحر فقد كان واجباً عليه...

وثالثها أن أعز الأموال عند العرب هو الإبل فأمر بنحرها وصرفها إلى طاعة الله تعالى...

والجواب عن الثاني أن الصلاة أعظم العبادات البدنية فقرن بها أعظم أنواع الضحايا [1].

وقد تقول: ولم قدم الصلاة على النحر؟

والجواب أن ذلك لأوجه:

منها أن الصلاة أهم من النحر وأكبر عند الله فهي ركن من أركان الإسلام وهي أكبر العبادات عند الله تعالى.

ومنها أن الصلاة أعم من النحر والقيام بها أكثر من النحر فإن المفروض منها فقط خمس مرات في اليوم والليلة عدا النوافل فأين النحر من ذلك؟

---

(١) التفسير الكبير ٣٢/١٣١-١٣٢.

ثم إن الصلاة حق الله وإن النحر حق العباد وحق الله مقدم على حقوق العباد.

ثم إن هذه الآية نظيرة ما اجتمعت فيه الصلاة والصدقة من آيات القرآن الكريم فإنه يقدم الصلاة عليها نحو قوله تعالى ﴿الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ـ المائدة ٥٥﴾ وقوله ﴿الذين يقيمون الصلاة ومما رزقناهم ينفقون ـ البقرة ٣﴾.

ثم إنه قيل إن المقصود بالصلاة صلاة العيد والنحر هو نحر الهدي والنسك والضحايا. وقدمت الصلاة على النحر لأنه كان ينحر قبل الصلاة فأمره أن يصلي وينحر[1]. جاء في (تفسير ابن كثير): «إن المراد بالنحر ذبح المناسك ولهذا كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي العيد ثم ينحر نسكه ويقول (من صلى صلاتنا ونسك نسكنا فقد أصاب النسك ومن نسك قبل الصلاة فلا نسك له)»[2]. وقيل إن هذا قول ضعيف لأن العطف بالواو لا يوجب الترتيب[3].

وقيل بل دلت الأدلة على وجوب تقديم الصلاة على النحر لا لأن الواو توجب الترتيب بل لقوله عليه السلام: «ابدؤوا بما بدأ الله به»[4].

والظاهر والله أعلم أن المراد مطلق الصلاة ومطلق النحر سواء كان في العيد أم في غيره وهو أدل على الشكر لأن ذلك غير مقيد بأيام مخصوصة في السنة. وإذا وافق ذلك في العيد كانت الصلاة قبل النحر والله أعلم.

وقد تقول: ولم قال: ﴿فصل لربك وانحر﴾ ولم يقل (فصل لربك وانحر له) فاكتفى بمتعلق واحد؟

والجواب من وجوه منها:

١ ـ أن المتعلق الأول يغني عن الثاني فإنه مفهوم من المعنى.

٢ ـ إن الصلاة أهم من النحر لأنها لا تسقط بخلاف النحر فإنه يكون مع الوجد فجعل المتعلق بما هو أهم.

٣ ـ إن الصلاة لا تكون إلا عبادة ولا تكون إلا لله ولا تكون لغير ذلك بحال من الأحوال.

---

(١) البحر المحيط ٨/٥٢٠.

(٢) تفسير ابن كثير ٤/٥٥٩.

(٣) التفسير الكبير ٣٢/١٣٠.

(٤) التفسير الكبير ٣٢/١٣٠.

أما النحر فإنه قسمان:

قسم للعبادة ولا يكون لغير الله البتة فإنه حرام وأكله حرام بنص القرآن وهو مما أهل لغير الله به الذي حرم بنص القرآن. وقد جاء في الحديث الصحيح عن الإمام علي بن أبي طالب أنه سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول (لعن الله من ذبح لغير الله). قالوا المراد به أن يذبح لغير الله تعالى كمن ذبح للصنم أو الصليب أو لموسى أو لعيسى عليهما السلام أو للكعبة ونحو ذلك فكل هذا حرام ولا تحل هذه الذبيحة سواء كان الذابح مسلماً أو كافراً [1].

وقسم يذبح للأكل لا للعبادة كما هو شأن الجزارين ومن يذبح لغرض الأكل فهذا تكفي فيه التسمية، بل أبيح الأكل مما لا نعلم أنه ذكر اسم الله عليه ويكفي أن نسمي نحن عليه كما في الحديث الصحيح عن عائشة رضي الله عنها «إن قوماً قالوا: يا رسول الله إن قوماً يأتوننا باللحم لا ندري أذكر اسم الله عليه ام لا؟ فقال: سموا عليه أنتم وكلوا».

وبهذا استدل بعضهم على أن التسمية على الذبيحة ليست شرطاً. ومما يدل على عدم الاشتراط قوله تعالى ﴿وطعام الذين أوتوا الكتاب حِلٌّ لكم﴾ فأباح الأكل من ذبائحهم مع وجود الشك في أنهم سموا أم لا[2].

وقد ذهب قسم غير قليل من الفقهاء منهم ابن عباس وأبو هريرة وطاووس والشافعي ومالك وأحمد إلى أن التسمية سنة فمن تركها عندهم عمداً أو سهواً لم يقدح في حل الأكل[3].

ولذا اختلف النحر عن الصلاة ولم يجعلهما بمرتبة واحدة فإنه قد لا يكون عبادة بخلافها. فذكر ﴿لربك﴾ مع الصلاة دون النحر. فألزمه أن تكون الصلاة لربه ولم يلزمه بألا ينحر إلا للشعيرة، فقد ينحر لغير الشعيرة والله أعلم.

فانظر إلى طرف من أسرار التعبير في الآية:

١ ـ أنه بدأ بالفاء فقال ﴿فصلِّ﴾ لترتيب ما بعدها على ما قبلها لأن ما قبلها جدير بالشكر.

٢ ـ اختار الصلاة دون غيرها من الطاعات لأنها أهمها.

---

(١) نيل الأوطار ١٤٥/٨.
(٢) نيل الأوطار ١٤٥/٨-١٤٦.
(٣) نيل الأوطار ١٤٠/٨.

٣ ـ قال ﴿لربك﴾ طلبا للإخلاص له لا لغيره سبحانه ولا رياء.

٤ ـ قال ﴿لربك﴾ ولم يقل (لنا) للدلالة على أن الله هو الذي يصلى له لا للمعطي على العموم.

٥ ـ اختار كلمة (الرب) دون غيرها من أسماء الله الحسنى لما فيها من معنى التربية والتعهد والعناية.

٦ ـ أضاف الرب إلى ضمير الخطاب للدلالة على التكريم ولما في ذلك من العناية بشأنه.

٧ ـ جاء بكلمة (الرب) بعد ضمير التعظيم لرفع توهم الاشتراك.

٨ ـ ذكر النحر دون الذبح للدلالة على عظيم الشكر فإن النحر مختص بالإبل.

٩ ـ ذكر النحر دون الزكاة أو الضحية للدلالة على العموم والاتساع في الأوقات ولعدم تخصيصه بالنصاب أو بوقت من أوقات السنة.

١٠ ـ جمع بين الصلاة والنحر للدلالة على أن الشكر قسمان: قسم لله وقسم لعباده.

١١ ـ قدم الصلاة على النحر لأهمية الصلاة ولأنها تكون في سائر الأوقات وهي عبادة يومية تكون في اليوم والليلة على الدوام ولا تسقط بحال.

١٢ ـ اكتفى بالمتعلق ﴿لربك﴾ مع الصلاة دون النحر لأن ذلك مفهوم ولأن الصلاة عبادة على وجه الدوام. أما النحر فقد يكون للعبادة والنسك وقد يكون لغيره.

إلى غير ذلك من الأسرار التعبيرية.

﴿إن شانئك هو الأبتر﴾

الشنآن هو البغض والشانئ هو المبغض. وأما البتر فهو «استئصال الشيء قطعا... البتر قطع الذنب ونحوه إذا استأصله... وقيل كل قطع بتر... وكل أمر انقطع من الخير أثره فهو أبتر... والأبتر الذي لا عقب له... والأبتر الخاسر»[1].

فقد ذكر ربنا أن مبغضه صلى الله عليه وسلم هو الأبتر. وتعريف (الأبتر) والمجيء بضمير الفصل وتوكيده بإنّ يدل على أن شانئه هو الأبتر حصرا. فلم يقل (إن شانئك أبتر) أو (إن شانئك هو أبتر) فيجعله من جملة البُتْر بل قال ﴿إن شانئك هو الأبتر﴾.

---

(١) لسان العرب (بتر) ٥/٩٩-١٠٠.

إنه أبتر بكل معنى البتر. فهو مستأصل الذرية مقطوعها بخلاف ذريتك التي تتسع وتمتد إلى يوم القيامة. فإن ذرية هذا الشانئ إن بقيت وعاشت فستصبح من أتباعك معينة لك، تسل سيفها معك على أعدائك، تعزرك وتوقرك وتمجدك وينقطع ما بينها وبين أعدائك من نسب فلا تفتخر به ولا تدعو له ولا تذكره بخير بل إن ذرياتهم ستدعو لك وتذكر اسمك بالتجلة والتعظيم.

ثم ستنقطع ذرية هذا الشانئ وتبقى ذريتك تملأ الدنيا. فمن الأبتر منكما؟! ثم إن شانئك هو المقطوع من كل خير فلك الخير الكثير وهو المقطوع من كل خير.

جاء في (الكشاف): إن من أبغضك من قومك لمخالفتك لهم هو الأبتر لا أنت لأن كل من يولد إلى القيامة من المؤمنين فهم أولادك وأعقابك وذكرك مرفوع على المنابر والمنار وعلى لسان كل عالم وذاكر إلى آخر الدهر يبدأ بذكر الله ويثني بذكرك.

ولك في الآخرة ما لا يدخل تحت الوصف فمثلك لا يقال له أبتر وإنما الأبتر هو شانئك المنسي في الدنيا والآخرة وإن ذكر ذكر باللعن.[1].

وجاء في (تفسير البيضاوي): «إن من أبغضك لبغضه لك هو الأبتر الذي لا عقب له إذ لا يبقى منه نسل ولا حسن ذكر. وأما أنت فيبقى ذريتك وحسن صيتك وآثار فضلك إلى يوم القيامة، ولك في الآخرة ما لا يدخل تحت الوصف»[2].

وجاء في (تفسير الرازي): «الشنآن هو البغض والشانئ هو المبغض. وأما الأبتر فهو في اللغة استئصال القطع...

ثم إن الكفار لما وصفوه بذلك بين تعالى أن الموصوف بهذه الصفة هو ذلك المبغض على سبيل الحصر...

ثم ذلك إما أن يحمل على خير معين أو على جميع الخيرات. أما الأول فيحتمل وجوها:

(أحدها) قال السدي كانت قريش يقولون لمن مات الذكور من أولاده بتر. فلما مات القاسم وعبد الله بمكة وإبراهيم بالمدينة قالوا بتر فليس له من يقوم مقامه. ثم إنه تعالى بين أن عدوه هو الموصوف بهذه الصفة فإنا نرى أن نسل أولئك الكفرة قد انقطع ونسله عليه الصلاة والسلام كل يوم يزداد وينمو وهكذا يكون إلى قيام القيامة.

---

(١) الكشاف ٣/٣٦٢-٣٦٣.

(٢) أنوار التنزيل ٨١٢.

(وثانيها) قال الحسن: عنوا بكونه أبتر أنه ينقطع عن المقصود قبل بلوغه والله تعالى بين أن خصمه هو الذي يكون كذلك. فإنهم صاروا مدبرين مغلوبين مقهورين. وصارت رايات الإسلام عالية وأهل الشرق والغرب لها متواضعة.

(وثالثها) زعموا أنه أبتر لأنه ليس له ناصر ومعين. وقد كذبوا لأن الله تعالى هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين. وأما الكفرة فلم يبق لهم ناصر ولا حبيب.[1].

وجاء في (روح المعاني): «والظاهر أنه انقطع نسل كل من كان مبغضا له عليه الصلاة والسلام حقيقة. وقيل انقطع حقيقة أو حكما لأن من أسلم من نسل المبغضين انقطع انتفاع أبيه منه بالدعاء ونحوه لأنه لا عصمة بين مسلم وكافر...

وحمل شانئك على الجنس هو الظاهر وخصه بعضهم بمن جاء في سبب النزول واحدا أو متعددا»[2].

وقرأ بعضهم (إن شنئك هو الأبتر) وشنئ كحذر. وقراءة الجمهور أولى لأن (شنئ) من صيغ المبالغة ومعنى ذلك أن المبالغ في بغضك هو الأبتر دون من لم يبالغ في حين أن قراءة الجمهور تدل أن شانئه هو الأبتر مهما قل بغضه أو كثر.

واختار الأبتر على المبتور لأن الأبتر صفة دالة على الثبوت كالأسمر والأصلع والأعمى والأعور بخلاف المبتور الدالة على الحدوث فإنه قد يزول عنه هذا البتر. جاء في (روح المعاني): «وفي التعبير بالأبتر دون المبتور على ما قال شيخ الإسلام ابن تيمية ما لا يخفى من المبالغة»[3].

وقد جعل الله مجرد بغضه صلى الله عليه وسلم بوارا وخسرا وهذه خصوصية لرسول الله فإن المسلمين قد يتشانؤون فيما بينهم ولا يخرجهم ذلك عن الإسلام وقد يتعادون فيما بينهم وهم لا يزالون في دائرة الإسلام قال تعالى ﴿فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن ـ النساء ٩٢﴾. وقد يتقاتلون فيما بينهم ولا يخرجهم ذلك عن الإسلام قال تعالى ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما ـ الحجرات ٩﴾.

أما رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن مجرد شنآنه كفر وبوار وخسارة الدارين وإن لم يسل عليه الشانئ سيفا أو يعلن عليه حربا. وفي هذا تكريم وتعظيم لا يخفى. وفي

---

(١) التفسير الكبير ٣٢/١٣٣.

(٢) روح المعاني ٣٠/٢٤٨.

(٣) روح المعاني ٣٠/٢٤٨.

الحديث أنه لا يؤمن أحدكم حتى يكون صلى الله عليه وسلم أحب إليه من نفسه وأهله وولده والناس أجمعين. فإن شانئه هو الأبتر.

أما هو صلى الله عليه وسلم فليس بأبتر وإنما هو صاحب الخير الكثير الممتد من الدنيا إلى الآخرة والذرية الممتدة المتسعة.

وقد ارتبط آخر السورة بأولها أجمل ارتباط وأحسنه فإنه صلى الله عليه وسلم أعطي الكوثر وشانئه أعطي البتر فكان أبتر بكل معاني السوء في الكلمة.

فإنه إذا كان البتر استئصال الشيء قطعا فإنه صلى الله عليه وسلم لم يستأصل منه شيء ولم يقطع منه شيء وإنما أعطي الكثير.

وإذا كان معنى الأبتر كل أمر انقطع من الخير أثره فإنه صلى الله عليه وسلم أعطي الكوثر وهو الخير الكثير فليس هو بأبتر.

وإذا كان الأبتر هو الذي لا عقب له فهو صلى الله عليه وسلم ليس بأبتر وإنما ذريته تملأ الدنيا. ولا تقل إن أبناء البنت ليسوا بذرية للرجل بل هم من ذريته وقد عد الله عيسى من ذرية إبراهيم عن طريق الأم وليس عن طريق الأب كما هو معلوم قال تعالى ﴿ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين ۞ وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين ـ الأنعام ٨٤، ٨٥﴾.

وإن كان الغرض من الذرية هو حمل اسم الشخص وإبقاء ذكره فإن ذكره صلى الله عليه وسلم أبقى من كل ذكر وأخلد من كل اسم وأرفع من كل عليّ فهو ليس بأبتر بل إن شانئه هو الأبتر. وعلاوة على رفعة ذكره وخلود اسمه فإن ذريته باقية منتشرة. ففي كل مكان تجد من يقول انه من ذرية محمد ولا تجد أحدا يقول أنه من ذرية أبي جهل أو العاص بن وائل أو غيرهما ممن قال هذا القول وعلى هذا فقد أعطي الكوثر أيضا.

وإذا كان الأبتر يعني الخاسر فإنه صلى الله عليه وسلم قد أعطي الكوثر وهو الخير الكثير فكيف يكون خاسرا وقد أعطي الخير الكثير الكثير!

ثم إن الخاسر على ضربين فهو قد يكون خاسرا في الدنيا وهي أهون الخسارتين وقد يكون خاسرا في الآخرة وهي أعظمهما قال تعالى ﴿قل إن الخاسرين الذين خسروا أنفسهم وأهليهم يوم القيامة ـ الزمر ١٥﴾.

أما خسارة الدنيا فإنه صلى الله عليه وسلم لم يخسر في تجارة دين ولا دنيا وقد آتاه الله ما نحر منه مائة بدنة في ضحى يوم واحد.

وأما في الآخرة فإنه صاحب الذكر المرفوع والمقام المحمود وصاحب نهر الكوثر في الجنة. فأنت ترى أنه قد أعطي الكوثر في الدنيا والآخرة.

وبهذا يتضح قوة ارتباط أول السورة بآخرها فإنه بدأها بما أعطاه نبيه وختمها بما جعله لمبغضيه. فقد أعطى نبيه الكوثر من كل خير وبتر مبغضيه فلم يجعل لهم خيرا ولا عقبا متصلا.

ثم انظر من ناحية أخرى كيف أسند الله الإعطاء إلى ذاته العلية فقال ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ ولم يسند البتر إلى ذاته فلم يقل (وجعلنا شانئك هو الأبتر) بل أسنده إلى الشانئ نفسه فإنه أبتر من غير جعل جاعل وإنما ذلك وصفه هو وذلك أذمّ له وأقبح.

ثم علاوة على سمو هذا التعبير وجلالته فإن في كل آية من آيات هذه السورة إعجازا من وجه آخر.

قال تعالى ﴿إنا أعطيناك الكوثر﴾ وقد تحقق الكوثر فيما يتعلق بالحياة الدنيا فإنه نصره على أعدائه وجاءته الوفود معلنة إسلامها بعد أن كان مستضعفا في الأرض محاصرا.

وقد امتد النصر الذي تحقق على يد أتباعه إلى مشارق الأرض ومغاربها. ولم يكن النصر عسكريا فحسب بل كان انتصارا فكريا هائلا أيضا. فقد انتشرت دعوته في بقاع الأرض ودخل الدين الذي كان يدعو إليه ما دخل عليه الليل. وحكمت دول عظيمة باسمه صلى الله عليه وسلم ولا يزال مئات الملايين من الناس يتبركون باسمه ويذكرونه بالتبجيل والتعظيم والصلوات عليه. ولا يزال وسيبقى اسمه يرفع في جميع المعمورة بأعلى صوت كل يوم خمس مرات فلا تخلو لحظة من اللحظات في الليل والنهار من رفع اسمه بالأذان كما قال تعالى ﴿ورفعنا لك ذكرك﴾. وهذا لم يتحقق لأحد غير رسول الله صلى الله عليه وسلم. ولم يعط أحد منذ أن خلق الله الأرض إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ما أعطي رسول الله. فهل هناك أكثر وأعظم من هذا الكوثر؟

ألم يحدث ما أخبره ربه من أنه أعطاه الكوثر؟ أفليس هذا إعجازا. وهل هناك أوضح من هذا الإعجاز؟

وكذلك قوله ﴿فصل لربك وانحر﴾ فإن فيه إشارة إلى أنه سيملك الإبل وينحرها متصدقا بها لوجه الله. وقد تحقق هذا فإنه نحر في ضحى يوم واحد مائة بدنة. جاء في

(تفسير الرازي) أن: السورة مكية في أصح الأقوال وكان الأمر بالنحر جاريا مجرى البشارة بحصول الدولة وزوال الفقر والخوف[1].

وجاء فيه أيضا أن في هذه الآية إشارة إلى أنك بعد فقرك تصير بحيث تنحر المائة من الإبل [2]. فتحقق هذا إعجاز وذلك أنه أشار إلى ما حصل له قبل وقوعه وحدوثه.

وكذلك قوله تعالى ﴿إن شانئك هو الأبتر﴾ فقد قطع مبغضيه من كل خير كما قطع عقبهم ونسلهم فلم يبق لهم عقب ولا نسل ولا حسن ذكر[3].

فكان كما أخبر ربنا سبحانه. وهكذا يكون في كل آية إعجاز. والله أعلم.

---

(١) التفسير الكبير ١٣٢/٣٢.
(٢) التفسير الكبير ١٣٢/٣٢.
(٣) أنظر أنوار التنزيل ٨١٢. التفسير الكبير ١٣٣/٣٢. روح المعاني ٢٤٨/٣٠.

سورة قريش



﴿لإيلاف قريش ۞ إيلافهم رحلة الشتاء والصيف ۞ فليعبدوا رب هذا البيت ۞ الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾

إن مناسبة هذه السورة لما قبلها ـ أعني سورة الفيل ـ ظاهرة. فإن أصحاب الفيل إنما جاؤوا بسبب هذا البيت. وقد حفظ الله بيته وحماه وحفظ قريشا وحماهم وأهلك أصحاب الفيل إكراما وتعظيما لهذا البيت. فكان حفظ البيت حفظا لهم وحماية لأمنهم ومعاشهم. إذ لو سلط عليهم أصحاب الفيل لتشتتوا في البلاد والأقاليم ولم ترتفع لهم كلمة [1].

جاء في (التفسير الكبير) للرازي: اعلم أن الإنعام على قسمين: أحدهما دفع الضرر. والثاني جلب النفع. والأول أهم وأقدم. ولذلك قالوا دفع الضرر عن النفس واجب أما جلب النفع فإنه غير واجب. فلهذا السبب بين تعالى نعمة دفع الضرر في سورة الفيل ونعمة جلب النفع في هذه السورة. ولما تقرر أن الإنعام لابد وأن يقابل بالشكر والعبودية لا جرم أتبع ذكر النعمة بطلب العبودية فقال: ﴿فليعبدوا﴾ [2].

---

(١) البحر المحيط ٥١٣/٨.

(٢) التفسير الكبير ١٠٧/٣٢.

﴿لإيلاف قريش﴾

الإيلاف من الألف والألفة وهو مصدر (آلف) وأصل (آلف) (أألف) بهمزتين وأصل (الإيلاف) (الإئلاف) بهمزتين أبدلت الهمزة الثانية مدا في الفعل والمصدر لسكونها وتحرك الهمزة قبلها. والإيلاف كما قال الراغب اجتماع مع التئام.[1].

وقد كانت قريش قد ألفت رحلتين: رحلة في الشتاء إلى اليمن ورحلة في الصيف إلى الشام فيمتارون ويتجرون وكانوا في رحلتيهم آمنين لأنهم أهل حرم الله وولاة بيته فلا يتعرض لهم. والناس يتخطفون ويغار عليهم.[2].

إن الجار والمجرور (لإيلاف) متعلق بقوله ﴿فليعبدوا رب هذا البيت﴾ أي (ليعبدوا رب هذا البيت لإيلافهم رحلة الشتاء والصيف) والمقصود أن هذه النعمة وحدها كفيلة بعبادة رب البيت الذي به أصبحوا آمنين مطعمين فكيف بنعم الله الأخرى عليهم؟ فإن لم يكونوا يعبدونه لتلك النعم فليعبدوه لهذه النعمة الظاهرة.

وقيل: الجار والمجرور متعلق بفعل محذوف تقديره (اعجبوا) أي اعجبوا لإيلاف قريش هاتين الرحلتين وتركهم عبادة رب هذا البيت الذي يسّر لهم هذا الأمر والناس يتخطفون من حولهم. جاء في (الكشاف): ﴿لإيلاف قريش﴾ متعلق بقوله ﴿فليعبدوا﴾ أمرهم أن يعبدوه لأجل إيلافهم الرحلتين.

فإن قلت: فلم دخلت الفاء؟

قلت: لما في الكلام من معنى الشرط لأن المعنى: إمّا لا فليعبدوه لإيلافهم على معنى أن نعم الله عليهم لا تحصى فإن لم يعبدوه لسائر نعمه فليعبدوه لهذه الواحدة التي هي نعمة ظاهرة.

وقيل: المعنى اعجبوا لإيلاف قريش [3].

وجاء في (البحر المحيط) أن الجار والمجرور يتعلق باعجبوا مضمرة أي اعجبوا لإيلاف قريش رحلة الشتاء والصيف وتركهم عبادة رب هذا البيت [4].

---

[1] روح المعاني ٣٠/٢٣٨.
[2] الكشاف ٣/٣٦٠.
[3] الكشاف ٣/٣٦٠.
[4] البحر المحيط ٨/٥١٤.

وقال الخليل بن أحمد: تتعلق بقوله ﴿فليعبدوا﴾ والمعنى لأن فعل الله بقريش هذا ومكنهم من إلفهم هذه النعمة فليعبدوا. أمرهم أن يعبدوه لأجل إيلافهم الرحلة [1].

واختيار لفظ (الإيلاف) يدل على أن هذا أمر مألوف عندهم وليس طارئا عليهم وهذا ما يستحق أن يشكروا ربهم عليه.

وقدم الجار والمجرور ﴿لإيلاف﴾ على متعلقه وهو الفعل ﴿فليعبدوا﴾ لأكثر من سبب وليعطي أكثر من فائدة. منها:

١ ـ أنه لو قال (ليعبدوا رب هذا البيت لإيلاف قريش) لاقتضى ذلك حذف الفاء. ولانمحى المعنى الذي تدل عليه. وهو ما سنذكره فيما بعد. فإنه لا تصح زيادة الفاء أولا.

٢ ـ إن هذا التقديم وسع المعنى فهو يحتمل أنه متعلق بالفعل (ليعبدوا) ويحتمل أنه متعلق بفعل مضمر تقديره (اعجبوا) ولو تأخر لتعين تعلقه بالفعل المذكور (ليعبدوا).

٣ ـ أن تقديمه قوّى الربط بين هذه السورة والسورة المتقدمة فجعلهما كالسورة الواحدة فكأنه قال: فجعلهم كعصف مأكول لإيلاف قريش. وقد ذهب بعضهم إلى أنه متعلق به [2].

٤ ـ إن تقديم ﴿لإيلاف قريش﴾ يفيد أهمية هذا الإيلاف في حياتهم وعظيم مكانته عندهم وأن التذكير بهذه النعمة مدعاة إلى الاعتراف بموليها عليهم وعبادته لا عبادة الأصنام ولا يفيد التأخير هذا الاهتمام أو العناية.

٥ ـ أنه لو لم يقدم لقال (لتعبد قريش رب هذا البيت الذي أطعمها من جوع وآمنها من خوف لإيلافها رحلة الشتاء والصيف) فيتمزق الكلام ويذهب رونقه وفخامته ولم يؤدّ المعنى المقصود إذ من المحتمل أن يكون الجار والمجرور عند ذاك متعلقا بأطعمها وآمنها فيكون المعنى أنه أطعمها وآمنها للإيلاف ولم يكن الإيلاف مدعاة إلى العبادة.

---

(١) البحر المحيط ٥١٤/٨.
(٢) الكشاف ٣٦٠/٣.

٦ ـ إن هذا التقديم إنما هو من باب تقديم العلة على الفعل فذكر العلة التي تستدعي العبادة أولاً وتلاها بطلب ذلك فيكون ذلك من باب التقديم بالسبق فإن العلة هي الدافع إلى الفعل وهي أسبق منه فقدمها لذلك.

وهو نظير ما جاء في سورة الفاتحة وهو قوله ﴿الحمد لله رب العالمين ۞ الرحمن الرحيم ۞ مالك يوم الدين ۞ إياك نعبد وإياك نستعين﴾ فإنه قدم سبب اقتضاء إفراد الله بالعبادة. وهنا فعل كذلك أيضا.

﴿إيلافهم رحلة الشتاء والصيف﴾

أطلق الإيلاف أولاً فقال ﴿لإيلاف قريش﴾ ثم أبدل منه ما يبينه ويقيده فقال ﴿إيلافهم رحلة الشتاء والصيف﴾ وذلك لتفخيم أمر الإيلاف والدلالة على عظيم النعمة فيه عليهم ومكانته في نفوسهم. جاء في (الكشاف): "أطلق الإيلاف ثم أبدل عنه المقيد بالرحلتين تفخيما لأمر الإيلاف وتذكيرا بعظيم النعمة فيه"[1].

وجاء في (التفسير الكبير) أنه "خصّ إيلاف الرحلتين بالذكر لأنه قوام معاشهم"[2].

وأفرد الرحلة والمراد (رحلتي الشتاء والصيف) لأنهما رحلتان لا رحلة لأمن اللبس[3].
ولأنه لو قال (رحلتي الشتاء والصيف) لأوهم أن في الشتاء رحلتين وكذا في الصيف فيكون التقدير رحلتي الشتاء ورحلتي الصيف فكان ما ذكره أولى.

﴿فليعبدوا رب هذا البيت﴾

هذا البيت أي الكعبة. وأضاف الرب إلى البيت تعظيما له ولأن هاتين الرحلتين إنما نجحتا واستمرتا بسبب هذا البيت الذي يعظمه العرب ولولاه لم يكن لهاتين الرحلتين وجود واستمرار. فطلب منهم عبادة رب هذا البيت الذي أنعم عليهم بهاتين النعمتين الجليلتين وألا يعبدوا غيره اعترافا بفضله عليهم وشكرا له سبحانه.

فالإضافة إلى البيت أنسب شيء في هذا المقام. فإن الذي هيأ لهم هاتين الرحلتين وأطعمهم من جوع وآمنهم من خوف رب هذا البيت وليست أصنامهم التي يعبدونها.

---

(١) الكشاف ٣/٣٦٠، وانظر روح المعاني ٣٠/٢٣٩
(٢) التفسير الكبير ٣٢/١٠٦.
(٣) أنظر الكشاف ٣/٣٦٠، التفسير الكبير ٣٢/١٠٧.

وإضافة الرب إلى البيت فيها معنى آخر وهو أن رب البيت هو الذي يتكفل بحمايته وحفظه. فالإضافة إلى البيت تعني حمايته من أي معتد عليه كما قال عبد المطلب لأبرهة: (إن للبيت رباً يحميه). وقد حماه ربه وفعل ما فعل بأصحاب الفيل.

واختيار لفظ (رب) أنسب شيء ههنا فإن الرب هو الذي يربي مربوبه ويحفظه ويرعاه. ويطعمه إذا جاع ويؤمنه إذا خاف. فاختيار لفظ الرب أنسب شيء لقوله ﴿أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾.

والمجيء باسم الإشارة عيّن البيت تعيينا لا لبس فيه فلم يقل (فليعبدوا رب البيت الذي أطعمهم...) لأنه لا يتعين عند ذاك على وجه التحديد. فالمجيء باسم الإشارة عيّن البيت المقصود.

والفاء في ﴿فليعبدوا﴾ ونحوه من التعبيرات ذكر لها عدة معان. فقد قيل إنها دخلت لمعنى الشرط. أي إن لم يعبدوه لسائر النعم فليعبدوا لهذه النعمة[1]. وقيل هي زائدة[2] تفيد التوكيد.

وقد تفيد السبب مع ذلك. وذلك من ناحيتين:

الأولى كونها على تقدير جواب الشرط والفاء في جواب الشرط تفيد السبب غالبا، والأخرى كون الفاء على اختلاف معانيها فيها معنى السبب في الغالب.

وهي ههنا تفيد كل هذه المعاني. فهي تفيد معنى السبب وتقويته وتفيد توكيد الكلام. وأقصد بتقوية السبب أنها قوّت السبب التي دلت عليه اللام في ﴿لإيلاف قريش﴾ فالفاء واللام تعاضدتا على الدلالة عليه.

وتقديم الجار والمجرور هو الذي جوز مجيء الفاء ههنا ولو لم يتقدم لم يصح إدخالها. فلا يصح أن يقال ابتداء: فأعنه لأنه أعانك. ولا: فليعبدوا رب هذا البيت لإيلاف قريش. ونظير هذا التعبير قوله تعالى ﴿لمثل هذا فليعمل العاملون ـ الصافات ٦١﴾ وقوله ﴿ولربك فاصبر ـ المدثر ٧﴾.

وقد تقول: ولم لم يقل (فليصلوا لربهم) كما قال في سورة الكوثر بعد أن ذكر النعمة التي أنعم بها على رسوله ﴿فصل لربك وانحر﴾. فلم يذكر الصلاة في سورة قريش وإنما ذكر العبادة على وجه العموم؟

---

(١) أنظر الكشاف ٣/٣٦٠ و ٣/٢٨٥ في قوله ﴿وربك فكبر﴾.
(٢) أنظر المغني ١/١٦٥.

والسبب واضح فإن كفار قريش لم يكونوا يعبدون الله أصلا بل كانوا يعبدون الأصنام أما الصلاة فهي جزء من العبادة فهو لم يطلب منهم أن تكون الصلاة وحدها لله بل طلب أن تكون عموم العبادة من صلاة وغيرها له وحده. وهو المناسب ههنا.

ولم يقل (فليعبدوا ربهم الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف) لأكثر من سبب فإنه لو قال ذلك لم يدل ذلك أن الأمر خاص بقريش فإن الله أطعم خلقا كثيرا من جوع وآمنهم من خوف. ولو قال ذلك لخرج عن هذه النعمة خلق كثير أيضا فإن قسما من عباد الله لم يطعمهم الله من جوع ولم يؤمنهم من خوف فلو قال هذا لكان معنى ذلك أنه من لم تشمله هاتان النعمتان فلا يعبد الله.

وهو هنا أراد أن يخصّ قريشا بالكلام ويدعوهم إلى عبادته فربط ذلك بالبيت الذي هم حوله وكان أمنهم وإطعامهم بسببه. وإشارة إلى أنه لو لم يحم البيت لتفرقوا في البلاد ولتخطفهم الناس.

وذكر البيت يذكّرهم ببانيه وهو أبوهم إبراهيم الذي ينعمون ببركة دعائه بالتوسعة بالعيش والأمن. وإبراهيم إنما بنى البيت بأمر ربه وكان عابدا له لا للأصنام التي حطمها عليه السلام.

﴿الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف﴾

جمع لهم هاتين النعمتين وذكّرهم بهما لعظيم المنة بهما ذلك أن مكة بواد غير ذي زرع وأهلها عرضة للجوع فأطعمهم وآمنهم من خوف والناس يتخطفون من حولهم وذلك ببركة دعاء إبراهيم عليه السلام فقد دعا لهم بالرزق فقال ﴿وارزق أهله من الثمرات﴾ ودعا لهم بالأمن فقال ﴿رب اجعل هذا البلد آمنا﴾.

جاء في (البحر المحيط): كانوا قطانا ببلد غير ذي زرع عرضة للجوع والخوف لولا لطف الله تعالى بهم وذلك بدعوة إبراهيم عليه السلام. قال تعالى ﴿تجبى إليه ثمرات كل شيء﴾.

وآمنهم من خوف فضلهم على العرب بكونهم يأمنون حيثما حلوا فيقال هؤلاء قطان بيت الله فلا يتعرض إليهم أحد وغيرهم خائفون [1].

---

(1) البحر المحيط ٨/٥١٥.

وجاء في (روح المعاني) عن ابن عباس أنه قال أطعمهم من جوع بدعوة إبراهيم عليه السلام حيث قال ﴿وارزقهم من الثمرات﴾ وآمنهم من خوف حيث قال إبراهيم عليه السلام ﴿رب اجعل هذا البلد آمنا﴾[(1)].

وقال ﴿أطعمهم﴾ ولم يقل (أشبعهم) لأن الشبع قد يورث ما لا يحمد عقباه من بطنة وتخمة ونحوها أما الإطعام فيزيل الجوع وخير الطعام ما يسد الجوعة.

جاء في (التفسير الكبير) للرازي: ما الفائدة في قوله ﴿من جوع﴾؟. الجواب فيه فوائد:

أحدها التنبيه على أن أمر الجوع شديد ومنه قوله تعالى ﴿وهو الذي ينزل الغيث من بعدما قنطوا﴾... وثانيها تذكيرهم الحالة الأولى الرديئة المؤلمة وهي الجوع حتى يعرفوا قدر النعمة الحاضرة. وثالثها التنبيه على أن خير الطعام ما سد الجوعة لأنه لم يقل (وأشبعهم) لأن الطعام يزيل الجوع. أما الإشباع فإنه يورث البطنة[(2)].

وقد تقول: ولم لم يكتف بقوله (وأطعمهم) إذا كان الإطعام أفضل من الشبع؟ والجواب: أن من الإطعام ما لا يسد الجوعة ولا تسد به الحاجة فلا تتم به النعمة ولذا قال ﴿أطعمهم من جوع﴾ أي أبعد الله عنهم الجوع بالإطعام فكانت النعمة بذلك أتم وأكمل.

ونكر الجوع والخوف لإطلاقهما فيشمل كل جوع وخوف ولو عرفهما لاحتمل أن يكون ذلك للعهد فيشمل إطعاما من جوع معين وإيمانا من خوف معين كأن يكون الخوف من أصحاب الفيل مثلاً فنكر ذلك لإطلاق الجوع والخوف ويعممهما. وقيل إن التنكير فيهما للشدة والتعظيم أي أطعمهم من جوع أيّ جوع وخوف أيّ خوف. جاء في (الكشاف): التنكير في جوع وخوف لشدتهما يعني أطعمهم بالرحلتين من جوع شديد كانوا فيه قبلهما وآمنهم من خوف عظيم وهو خوف أصحاب الفيل أو خوف التخطف في بلدهم ومسايرهم[(3)].

وجاء في (التفسير الكبير): لم قال ﴿من جوع﴾. ﴿من خوف﴾ على سبيل التنكير؟ الجواب: المراد من التنكير التعظيم[(4)].

وقد تقول: ولم قدم الجوع على الخوف؟ والجواب أن ذلك لوجوه منها:

---

(1) روح المعاني ٣٠/٢٤١.
(2) التفسير الكبير ٣٢/١٠٩.
(3) الكشاف ٣/٣٦٠.
(4) التفسير الكبير ٣٢/١١٠.

١ ـ أن الجوع أشد من الخوف وأمره أعظم فإن الجوع إذا استمر أهلك الإنسان والأحياء بخلاف الخوف فإنه قد يستمر ولا يؤدي إلى الهلكة فإن من الناس من يبقى خائفا متخفيا أعواما. فقدم ما هو أهم وأولى.

٢ ـ إن الرحلتين كانتا لغرض الميرة والاتجار وكان الأمن سببا في نجاحهما واستمرارهما. فالإطعام من الجوع كان هو الغرض من الرحلتين أما الأمن فكان من أسباب نجاحهما. فقدم الغرض الأساسي من رحلتي الشتاء والصيف.

٣ ـ إن حاجة قريش إلى الطعام شديدة وذلك لأنهم في بلد ليس بذي زرع فقدم ما هم محتاجون إليه على جهة الضرورة. أما مسألة الخوف فإنها عامة في الجزيرة فقد كان يغير بعضهم على بعض.

٤ ـ إن تقديم الجوع على الخوف مناسب لتقديم الشتاء على الصيف في قوله تعالى ﴿إيلافهم رحلة الشتاء والصيف﴾ ذلك أن الإنسان أحوج إلى الطعام في الشتاء منه في الصيف ولذا نرى كثيرا من الناس يدخرون قوتهم للشتاء لشحة الطعام فيه. فقدم الإطعام من الجوع مناسبة لتقديم الشتاء.

وجعل الأمن من الخوف بإزاء الصيف ذلك أن الصيف تسهل فيه الإغارة والكمون في أي مكان بخلاف الشتاء الذي يصعب فيه المبيت والتخفي في الخلاء. هذا علاوة على أن الوحوش والهوام تكنّ في الشتاء بخلاف الصيف. فدواعي الإخافة في الصيف أكثر منها في الشتاء. ولذا جعل الأمن من الخوف بإزاء الصيف. فناسب كل تعبير موضعه.

٥ ـ وقد تقول ولكنه قدم الخوف على الجوع في موطن آخر من القرآن الكريم فقال ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ـ البقرة ١٥٥﴾ فلم فعل ذلك إذا كان الجوع أشد وأهم؟

فنقول: إن التقديم إنما يكون بحسب ما يقتضيه السياق والمقام. وقد اقتضى كل مقام التعبير الذي هو فيه. وإيضاح ذلك أنه ورد اجتماع الجوع والخوف في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم هذا أحدها.

والموطن الآخر قوله تعالى ﴿ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين ـ البقرة ١٥٥﴾.

والموطن الثالث قوله ﴿وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون ـ النحل ١١٢﴾.

فقدم الخوف على الجوع في آية البقرة. وقدم الجوع على الخوف في آية النحل بحسب ما يقتضيه السياق والمقام في كل موطن.

أما آية البقرة فقد تقدم فيها الخوف على الجوع وذلك لأنها وقعت في سياق القتل ووقوع المصائب. قال تعالى ﴿ولا تقولوا لمن يُقتل في سبيل الله أموات بل أحياء ولكن لا تشعرون ۞ ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ... وبشر الصابرين ۞ الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنّا لله وإنا إليه راجعون ـ البقرة ١٥٤-١٥٦﴾. فناسب ذلك تقديم الخوف على الجوع.

وأما آية النحل ففي سياق الأطعمة. فقد جاء بعدها ﴿فكلوا مما رزقكم الله حلالاً طيباً واشكروا نعمة الله إن كنتم إياه تعبدون. إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير... ١١٤-١١٥﴾. فناسب تقديم الجوع على الخوف.

ثم إن تقديم الجوع أنسب ههنا من ناحية أخرى وذلك مراعاة للإذاقة في قوله تعالى ﴿فأذاقها الله لباس الجوع والخوف﴾. فإن الجوع إنما يكون بسبب قلة الطعام أو فقده. والطعام مما يذاق على الحقيقة فحسن تقديم الجوع من هذه الناحية أيضا. جاء في (روح المعاني): "وتقديم الجوع الناشئ من فقدان الرزق على الخوف المترتب على زوال الأمن المقدم فيما تقدم على إتيان الرزق لكونه أنسب بالإذاقة أو لمراعاة المقارنة بين ذلك وبين إتيان الرزق"[1].

وقد تقول: ولكنه قدم الأمن على الرزق في صدر الآية فقال ﴿كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان﴾. فنقول: إن هذا التقديم هو المناسب هنا فإنه قال ﴿يأتيها رزقها رغداً من كل مكان﴾ وهذا يقتضي تأمين السبل والطرق الموصلة إليها فإنه لو لم يكن الأمن موجودا لم يأتها الرزق من كل مكان فإنه يجب تأمين السبل الموصلة إليها وأن تكون هي آمنة مطمئنة ليتم مجيء الرزق إليها. فكان تقديم الأمن هنا أنسب لأنه سبب الإتيان بالرزق إليها.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إن آية البقرة إنما هي في ابتلاء المؤمنين واختبارهم وليست هي من باب العقوبات بخلاف آية النحل فإنها في عقوبات الكافرين. ومعلوم أن الجوع أشد من الخوف في العقوبات فقدم ما هو أشد والله أعلم. فكان كل تعبير في مكانه المناسب.

---

(١) روح المعاني ١٤/٢٤٣.

عدنان بن عبد السلام
الأسعد

سورة الضحى

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿والضحى ۞ والليل إذا سجى ۞ ما ودّعك ربك وما قلى ۞ وللآخرة خير لك من الأولى ۞ ولسوف يعطيك ربك فترضى ۞ ألم يجدك يتيما فآوى ۞ ووجدك ضالا فهدى ۞ ووجدك عائلا فأغنى ۞ فأما اليتيم فلا تقهر ۞ وأما السائل فلا تنهر ۞ وأما بنعمة ربك فحدّث﴾

أبطأ الوحي عن الرسول صلى الله عليه وسلم أياما وهو بمكة حتى شق ذلك عليه وجزع جزعا شديدا حتى قيل له إن ربك قد قلاك وودّعك فنزلت هذه السورة تخبره أن ربه ما ودّعه وما قلاه[1].

وهنا يستوقفنا أمر قبل النظر في السورة وهو لماذا حزن عليه الصلاة والسلام وجزع؟ أذلك للمال وأمور الدنيا؟ أم هو للراحة والدعة والاستمتاع؟

إن الوحي قول ثقيل كما قال تعالى ﴿إنا سنلقي عليك قولا ثقيلا ـ المزمل ٥﴾ وهو يعني التكليف والمشقة. ويعني العنت والأذى والصبر على الأذى. ومع ذلك كله فقد حزن لانقطاع الوحي مع علمه بما يلقاه من عنت وأذى من أجل تبليغه.

---

(١) أنظر الكشاف ٣/٣٤٤-٣٤٥. البحر المحيط ٨/٤٨٥. التفسير الكبير ٣١/٢٠٩. تفسير ابن كثير ٤/٥٢٢. روح المعاني ٣٠/١٥٨.

إن في هذا الإبطاء اختبارا للرسول صلى الله عليه وسلم أهو حريص على هذا الأمر الجديد الذي يترك من أجله راحته ويلقى من أجله ما يلقى أم هو سيتنفس الصعداء حين يعفيه ربه من هذه المهمة وهذا التكليف، وفي هذا أيضا درس للدعاة إلى الله ليعنيهم أمر الدعوة وإن كانوا يلقون في سبيلها ما يلقون من البطش والعنت والأذى.

﴿والضحى ۞ والليل إذا سجى﴾

(الضحى) وقت ارتفاع الشمس بعد شروقها. و(سجا) معناه (سكن) في أشهر الأقوال. ومعلوم أن الليل لا يسكن وإنما يسكن أهله وما فيه مما يصح أن يتصف بالسكون، وعلى هذا فالإسناد مجازي.

وقيل معنى (سجا) اشتد ظلامه وقيل معناه (غطى)[1] مثلما يسجى الرجل بالثوب ومنه تسجية الميت أي تغطيته.

جاء في (الكشاف): "سجى: سكن وركد ظلامه... وقيل معناه سكون الناس والأصوات فيه. وسجا البحر سكنت أمواجه"[2].

وجاء في (التفسير الكبير) للرازي أنه ذكر أهل اللغة في (سجى) ثلاثة أوجه متقاربة: سكن وأظلم وغطى... سجى الليل تغطيته النهار مثل ما يسجى الرجل بالثوب... [قال] ابن عباس: غطى الدنيا بالظلمة. [وقيل] سكن بالناس"[3].

لقد أقسم ربنا بالضحى وبالليل إذا سجى أنه لم يودّع نبيه ولم يقلِه كما زعم أهل الكفر. إن القسم بهذين الشيئين لهما ههنا دلالة خاصة ـ كما قيل ـ فإن الضحى يمثل نور الوحي وإشراقه وإن الليل إذا سجى يمثل انقطاعه وسكونه. فإن الدنيا من غير نور النبوة وإشراقة الوحي ليل مظلم وظلام مطبق.

ولذا قدم الضحى وهو ما سبق من نور الوحي على الليل إذا سجى وهو مدة انقطاع الوحي وسكونه.

وقيل إن هذا القسم يشير إلى أن هذا الانقطاع ليس إلا استجماما وسكونا ترتاح فيه النفس كما يستريح المتعب في النهار إلى سكون الليل وهدأته، وكلا ذينك نعمة من نعم

---

(1) أنظر روح المعاني ١٥٣/٣٠-١٥٤.
(2) الكشاف ٣٤٤/٣. وانظر البحر المحيط ٤٥٨/٨.
(3) التفسير الكبير ٢٠٧/٣١.

الله. فالضحى وما فيه من نور وحركة نعمة والليل وما فيه من سكون وراحة نعمة تقابل نعمة النهار.

إن الإشارة إلى أن الضحى قد يرمز إلى رسالته صلى الله عليه وسلم والليل إلى انقطاع الوحي إشارة قديمة فقد قال الإمام الرازي في تفسيره: يحتمل أن يقال: الضحى رسالته صلى الله تعالى عليه وسلم والليل زمان احتباس الوحي فيه[1].

وجاء في (التبيان في أقسام القرآن): فتأمل مطابقة هذا القسم وهو نور الضحى الذي يوافي بعد ظلام الليل للمقسم عليه. وهو نور الوحي الذي وافاه بعد احتباسه عنه حتى قال أعداؤه: ودع محمدا ربه. فأقسم بضوء النهار بعد ظلمة الليل على ضوء الوحي ونوره بعد ظلمة احتباسه واحتجابه.

وأيضا فإن فالق ظلمة الليل عن ضوء النهار هو الذي فلق ظلمة الجهل والشرك بنور الوحي والنبوة. فهذان للحس. وهذان للعقل [2].

وقال ﴿إذا سجى﴾ ولم يقل (إذا يغشى) أو (إذا يسر) كما قال في مواطن أخرى ذلك أن معنى (سجى) سكن وركد وهو إشارة إلى سكون الوحي وركوده وانقطاعه في حين أن (يغشى) أو (يسري) ونحوهما تدل على الحركة فكان ما ذكره ههنا أنسب.

﴿ما ودّعك ربك وما قلى﴾

ودّع من التوديع كما يودع المفارق صاحبه. وهو يكون عادة بين المتحابين والأصحاب. ولذا كثر استعمال التوديع والوداع بين المحبين في الشعر العربي. قال الشاعر:

ودّع هريرة إن الركبَ مرتحل   وهل تطيق وداعا أيها الرجل

جاء في (روح المعاني): ودّع من التوديع وهو في الأصل من الدعة وهو أن تدعو للمسافر بأن يدفع الله تعالى عنه كآبة السفر وأن يبلغه الدعة وخفض العيش كما أن التسليم دعاء له بالسلامة ثم صار متعارفا في تشييع المسافر وتركه ثم استعمل في الترك مطلقا... على أن التوديع مستعار استعارة تبعية للترك وفيه من اللطف والتعظيم ما لا يخفى فإن الوداع إنما يكون بين الأحباب ومن تعز مفارقته [3].

---

(1) التفسير الكبير ٢٠٩/٣١.
(2) التبيان في أقسام القرآن ٤٧.
(3) روح المعاني ١٥٤/٣٠.

وأما القلى فهو البغض.

فقد اقسم ربنا أنه لم يودع سيدنا محمدا ولم يبغضه. وقد ذكر مفعول التوديع وحذف مفعول البغض فقال ﴿ما ودعك ربك وما قلى﴾ ولم يقل (وما قلاك) لأكثر من سبب. فقد قيل إن حذف الكاف الثانية اكتفاء بالكاف الأولى في ﴿ودعك﴾ فقد علم أنه ضمير المخاطب وهو الرسول صلى الله عليه وسلم. ولأن رؤوس الآيات تقتضي ذاك فأوجب اتفاق الفواصل حذف الكاف[1].

وقيل: إن الحذف يفيد الإطلاق بمعنى أنه ما قلاك ولا قلى أحدا من أصحابك ومن أحبك إلى يوم القيامة[2].

ثم إن هذا الحذف من باب التكريم له صلى الله عليه وسلم فإنه لم يرد أن يواجهه بنسبة البغض إليه. فقد جاء في (روح المعاني): وحذف المفعول لئلا يواجهه عليه الصلاة والسلام بنسبة القلى وإن كانت في كلام منفي لطفا به صلى الله عليه وسلم وشفقة عليه عليه الصلاة والسلام[3].

وجاء في (معاني النحو): ويذكر النحاة أن المفعول قد يحذف لتناسب الفواصل كقوله تعالى ﴿**ما ودعك ربك وما قلى ـ الضحى ٣**﴾ أي وما قلاك. غير أني أرى لهذا الحذف غرضا بديعا وسرا لطيفا علاوة على ما ذكروه وهو أن الحذف ههنا للإكرام والتعظيم وذلك أنه تعالى لم يرد أن يواجهه بالقلى فيقول (وما قلاك) وإنما اكتفى بالمفعول السابق إكراما لرسوله من أن يناله الفعل.

ونحو هذا يجري في كلامنا فإننا قد نكرم شخصا فلا نواجهه بما يشين وإن كان هو المقصود بالكلام وذلك كأن يقول أحد لآخر: بلغني عنك أنك شتمت وقلت وقلت. فيقول: لا والله ما شتمت ولا قلت. فحذف المفعول في الفعلين تعظيما له من أن يناله الفعل[4].

فأنت ترى أن ذكر المفعول مع التوديع إكرام له صلى الله عليه وسلم وحذفه من القلى إكرام له. فهو إكرام في الذكر وإكرام في الحذف. وهذا من ألطف مواطن الذكر والحذف.

وفي ذلك أيضا توجيه وإرشاد إلى أدب الكلام والخطاب فإنه لا يحسن مواجهة الشخص الذي نجلّه ونكرمه بفعل مرغوب عنه ولو نفيا فلا تقول: أنا لم أشتمك ولم أسبّك

---

(1) أنظر الكشاف ٣/٣٤٥، البحر المحيط ٨/٤٨٥. التفسير الكبير ٣١/٢٠٩.

(2) أنظر التفسير الكبير ٣١/٢٠٩. روح المعاني ٣٠/١٥٦.

(3) روح المعاني ٣٠/١٥٦.

(4) معاني النحو ٢/٥١٥.

وأنا لا أهينك ولا أضربك بل تخرجه مخرج الإطلاق والعموم وعدم المواجهة فتقول: أنا لم أشتم ولم أسب. بخلاف المرغوب فيه من الأفعال فإن المواجهة لا عيب فيها بل قد تحسن فتقول: أنا لم أكرمك كما تستحق. وسبحانك ربي ما عبدتك حق عبادتك.

واختيار كلمة (الرب) وإضافتها إلى المخاطب أنسب شيء ههنا وأدل على الرعاية والعناية فإن الرب هو المربي والمرشد والمالك والسيد فكيف يودعك ويقليك وأنت عبده ورسوله وهو سيدك ومولاك أخرجك من الظلمة إلى نور الوحي والرسالة؟

﴿وللآخرة خير لك من الأولى﴾

قيل إن المقصود بالآخرة هي ما يقابل الدنيا وهي التي بعد الموت، ولاشك أن تلك الحياة خير له من الأولى لما أعد له من الكرامة.

وقيل إن الآخرة: كلمة عامة وهي تشمل ما يستقبل من حياته في الدنيا والآخرة، وهو الأولى.

إن (الآخرة) قد تستعمل في القرآن الكريم للحياة الآخرة وتستعمل لما وصف بالتأخر على وجه العموم. قال تعالى ﴿فإذا جاء وعد الآخرة ليسؤوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة ـ الإسراء ٧﴾ ولاشك أن هذا في الدنيا. وقال ﴿ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة ـ ص ٧﴾.

فالأولى أن يراد بها العموم والإطلاق. جاء في (التبيان في أقسام القرآن): «وأطلق سبحانه أن الآخرة خير له من الأولى وهذا يعم كل حالة يرقيه إليها هي خير له مما قبلها كما أن الدار الآخرة خير له مما قبلها»[1].

وجاء في (أنوار التنزيل) أن معنى الآية قد يفيد أن المقصود أنه «لنهاية أمرك خير من بدايته فإنه لا يزال يتصاعد في الرفعة والكمال»[2].

وجاء في (روح المعاني): «وقال ابن عطية وجماعة يحتمل أن يراد بهما نهاية أمره صلى الله تعالى عليه وسلم وبدايته فاللام فيهما للعهد أو عوض عن المضاف إليه أي لنهاية أمرك خير من بدايته لا تزال تتزايد قوة وتتصاعد رفعة»[3].

---

(١) التبيان في أقسام القرآن ٤٨.

(٢) أنوار التنزيل ٨٠٤.

(٣) روح المعاني ١٥٨/٣٠.

ثم من الملاحظ أنه لم يقل (وللآخرة خير لك من الدنيا) فيكون نصا على أن المقصود بالآخرة ما يقابل الحياة الدنيا وإنما قال ﴿وللآخرة خير لك من الأولى﴾ ليعم الآخرة جميعا سواء ما كان في الدنيا وما كان في الحياة الأخرى. فكان ما ذكره أعم وأدل على الإكرام والبشرى.

﴿ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾

وعد شامل مؤكد أن يعطيه ربه في المستقبل فيرضى. ومن الملاحظ أنه لم يذكر المفعول الثاني لأعطى فلم يقل ماذا يعطيه بل أطلق العطاء ليشمل كل خير في الدنيا والآخرة. كما أنه لم يحدد ظرفا معينا لزمن هذا العطاء وإنما أطلقه ليشمل كل وقت بعد نزول هذه الآية في الدنيا والآخرة. كما أنه أطلق الرضا فلم يقيده بشيء فلم يقل ترضى بكذا ولا عن كذا. فأنت ترى أنه أطلق العطاء وأطلق الرضا. وقد ذكر المعطي وهو ربه سبحانه. وفي هذا تكريم أي تكريم فإن العطاء يكون على قدر المعطي فلا عطاء أجل وأعظم وأكرم من عطاء الرب. وإضافة الرب إلى ضمير الخطاب فيه من التكريم ما لا يخفى.

ثم إنه لما ذكر الآخرة قبل هذه الآية فقال ﴿وللآخرة خير لك من الأولى﴾ فجعل مستقبله خيرا من ماضيه وحاضره ناسب أن يقول ﴿ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾ فيأتي بحرف الاستقبال (سوف) فيكون توكيدا لما ذكر من أن الآخرة خير له من الأولى. ولما كانت كلمة (الآخرة) تشمل كل ما يستقبله من عمره في الحياة الدنيا والآخرة ناسب أن يأتي بحرف الاستقبال (سوف) ولم يأت بالسين فإن السين جزء من (سوف) وهو لم يذكر جزءا من المستقبل وإنما ذكره كله فناسب أن يذكر (سوف) وهو الحرف كله بإزاء الآخرة وهي ههنا المستقبل كله. وهو تناظر طريف.

ولما قال ﴿وللآخرة﴾ فأكد ذلك باللام أكد إعطاءه باللام فقال ﴿ولسوف يعطيك ربك﴾ فناظر بين التوكيدين.

إن هذه الآية مرتبطة بالآية قبلها إذ هي تأكيد بأن الآخرة خير له من الأولى لأنه سوف يعطيه فيرضى.

وهي مرتبطة بقوله تعالى ﴿ما ودعك ربك وما قلى﴾ فإن ذلك امارة على أن ربه ما ودعه وما قلاه.

جاء في (أنوار التنزيل) في هذه الآية أنها «وعد شامل لما أعطاه من كمال النفس وظهور الأمر وإعلاء الدين ولما ادخره له مما لا يعرف كنهه سواه»[1].

وجاء في (تفسير الرازي): «ما الفائدة في قوله ﴿ولسوف﴾؟ ولم لم يقل: (سيعطيك ربك)؟

الجواب فيه فوائد:

إحداها يدل على أنه ما قرب أجله بل يعيش بعد ذلك زمانا»[2].

إن ما وعد الله في هذه الآية من أنه سوف يعطيه فيرضى هو من أجلّ النعم. ذلك أن الرضا في الحياة هو أساس الاستقرار والطمأنينة والهناء والسعادة وراحة البال. فإن فقد الرضا حلت الهموم وحل القلق والشقاء وعموم دواعي النكد.

ولا يكون الإنسان مرتاحاً ولا هانئاً إلا إذا عم الرضا جميع جوانب حياته فإن فقد من جانب منها فقد الإنسان من راحته واستقراره بقدر ذلك الجانب. ولذلك أطلق سبحانه الرضا لنبيه فقال ﴿فترضى﴾ ولم يقيده بشيء لا بمال ولا جاه ولا غيرهما.

ولعظم هذه النعمة وجلالها جعلها الله صفة أهل الجنة وصفة عيشها فقال ﴿يا أيتها النفس المطمئنة ۞ ارجعي إلى ربك راضية مرضية ـ الفجر ٢٧، ٢٨﴾ فوصفها بأنها راضية مرضية. وقال ﴿فهو في عيشة راضية ۞ في جنة عالية ـ الحاقة ٢١، ٢٢﴾ وقال ﴿فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية ـ القارعة ٦، ٧﴾.

إن عدم الرضا قد يؤدي إلى الضغط النفسي ثم اليأس والقنوط ثم الانتحار. فأي نعمة أجلّ من الرضا؟

إن التعب معه راحة والراحة من دونه تعب ونكد. وإن الفقر معه غنى والغنى من دونه فقر. وإن الحرمان معه عطاء والعطاء من دونه حرمان.

أعرفت الآن عظم ما وعده ربه به؟ وهل أدركت الإشارة إلى نعمة الرضا في الحياة؟

﴿ألم يجدك يتيماً فآوى﴾

وهذا يدل على رعاية ربه له فإنه آواه بعد يتمه ولم يتركه وهذا مرتبط بقوله ﴿ما ودعك ربك وما قلى﴾ فإنه لم يتركه بل رعاه وآواه.

---

(١) أنوار التنزيل ٨٠٢. وانظر الكشاف ٣٤٥/٣، البحر المحيط ٤٨٦/٨.

(٢) التفسير الكبير ٢١٣/٣١.

وهو مرتبط بقوله ﴿وللآخرة خير لك من الأولى﴾ أيضا، فإن الإيواء خير من اليتم فكانت الآخرة خيرا له من الأولى.

﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾

أي لم تهتد إلى الحق بنفسك بل هداك الله إليه، جاء في (الكشاف): "معناه الضلال عن علم الشرائع وما طريقه السمع كقوله ﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾ ... فهداك فعرّفك القرآن والشرائع"[1].

وهذه الآية مرتبطة أيضا بجواب القسم وهو قوله ﴿ما ودعك ربك وما قلى﴾ وبقوله ﴿وللآخرة خير لك من الأولى﴾.

فإن هدايته من الضلال يعني أن ربه لم يتركه ولم يقله فكيف يكون قد ودعه وقلاه وقد هداه من الضلال؟

وهي مرتبطة أيضاً بقوله ﴿وللآخرة خير لك من الأولى﴾ فإنه وجده ضالاً فهداه فكان أول أمره الضلال وآخرته الهداية فالآخرة خير له من الأولى.

﴿ووجدك عائلاً فأغنى﴾

العائل الفقير فأغناه من عيلته.

وهذه الآية مرتبطة أيضا بقوله تعالى ﴿ما ودعك ربك وما قلى﴾ فإنه لم يتركه لفقره بل أغناه من فضله.

ومرتبطة بقوله ﴿وللآخرة خير لك من الأولى﴾ فإن الفقر أول أمره وآخرته الغنى، فالآخرة خير له من الأولى.

فأنت ترى أن هذه الآيات الثلاث مرتبطة بقوله تعالى ﴿ما ودعك ربك وما قلى﴾ فإنه لم يتركه في يتمه بل آواه، ولم يتركه في ضلاله بل هداه، ولم يتركه لعيلته وإنما هو أغناه.

فيكون ذلك دليلاً على أن ربه ما ودعه وما قلاه، فإذا كان لم يفعل ذلك قبل النبوة فكيف يفعل ذلك بعدها؟

ومرتبطة بقوله ﴿وللآخرة خير لك من الأولى﴾ فإن كل أمر ذكره كان آخرته خيرا من أولاه.

---

(1) الكشاف ٣/٣٤٥، وانظر تفسير ابن كثير ٤/٥٢٣.

ومرتبطة بقوله ﴿ولسوف يعطيك ربك فترضى﴾ فقد أعطاه قبل النبوة ما رأيت فهو سيؤتيه بعدها ما هو خير وأعظم.

واختيار كلمة (رب) أنسب شيء في كل ما مر فإن الرب يطلق في اللغة على المالك والسيد والمدبر والمربي والقيم والمنعم[١]، والرب بمعنى المصلح وربّ الشيء إذا أصلحه[٢].

فهو مرتبط بقوله ﴿ألم يجدك يتيما فآوى﴾ فاليتيم به حاجة إلى من يقوم عليه ويؤويه ويدبّر أمره ويربيه ويصلحه. وهذا من معاني الرب.

ومرتبط بقوله ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ والضال به حاجة إلى من يهديه ويرشده ولذلك كثيراً ما تقترن الهداية باسم الرب في القرآن الكريم لأن أولى مهمات المربي هي الهداية والإرشاد. قال تعالى ﴿يهديهم ربهم بإيمانهم ـ يونس ٩﴾ وقال ﴿ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى ـ طه ٥٠﴾ وقال ﴿إني ذاهب إلى ربي سيهدين ـ الصافات ٩٩﴾.

ومرتبط بقوله ﴿ووجدك عائلا فأغنى﴾ فإن العائل به حاجة إلى من يدبر أمره ويقوم عليه وينعم عليه بالرزق وغيره ويصلح شأنه وهذا من معاني الرب.

وهذه الآيات مرتبطة بالقسم في أول السورة وهو قوله ﴿والضحى والليل إذا سجى﴾ فإن قوله ﴿ألم يجدك يتيما فآوى﴾ مرتبط به أوضح ارتباط فإن اليتم ليل وظلمة والإيواء نور ونعمة.

وكذلك قوله ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ فالضلال ظلمات والهدى نور. وقد سمى الله الضلال ظلمات والهدى نورا، قال تعالى ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات ـ البقرة ٢٥٧﴾.

والعيلة والفقر ليل وظلمة ومسكنة. والغنى نور وبهجة. فأنت ترى أن هذه الآيات مرتبطة بالقسم وبالجواب أجمل ارتباط.

وقد حذف المفعول من الأفعال الثلاثة فقال (فآوى وهدى وأغنى) وكان الأصل أن يقال (فآواك وهداك وأغناك)، قيل حذف المفعول لظهور المراد وهو المخاطب، ولرعاية رؤوس الآي[٣] فإنه لو ذكر الكاف لم ينسجم ذلك مع رؤوس الآي المنتهية بالألف.

---

(١) لسان العرب (ربب) ٣٨٤/١.
(٢) أنظر لسان العرب (ربب) ٣٨٦/١.
(٣) أنظر روح المعاني ١٦٣/٣٠.

وقيل إنما حذف المفعول ليدل على سعة الكرم والمراد آواك وآوى لك وبك. وهداك ولك وبك وأغناك ولك وبك[1].

والذي نراه أنه حذف لكل ذلك لظهور المراد ورعاية الفاصلة وسعة الكرم ذلك أنه لو قال (ألم يجدك يتيماً فآواك) لكان الإيواء منحصرا به صلى الله عليه وسلم فحذف المفعول للإطلاق ليدل على أنه آواه وآوى به خلقا كثيرا فإن كثيرا من اليتامى والمحتاجين إنما أكرموا وأُووا بتعاليم رسول الله وإرشاده وتوجيهه فكان سببا لإيوائهم وإكرامهم. وآوى له أي لأجله من آوى فإن كثيرا من الموسرين يفعلون ذلك حبا لرسول الله وإكراما له طمعاً أن يكونوا بقربه صلى الله عليه وسلم في الجنة فقد قال صلى الله عليه وسلم: (أنا وكافل اليتيم كهاتين. وأشار إلى إصبعيه السبابة والوسطى). وذكر أن المسح على رأس اليتيم مما (يزيل قساوة القلب). فهو آواه وبه وله.

وكذلك قوله ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ فإنه هداه وهدى به خلقا كثيراً قال تعالى ﴿وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم ـ الشورى ٥٢﴾ وهدى له أي لأجله صلى الله عليه وسلم من هدى.

وكذلك القول في ﴿فأغنى﴾ فإنه أغناه وأغنى به خلقا كثيرا وأغنى له أي لأجله ما شاء الله أن يغني.

ثم لنلاحظ ترتيب هذه الآيات الثلاث في الذكر ﴿ألم يجدك يتيما فآوى ۞ ووجدك ضالا فهدى ۞ ووجدك عائلا فأغنى﴾ فإن هذا الترتيب هو الترتيب الطبيعي في الحياة فاليتيم يقال لمن هو دون البلوغ فإذا بلغ انتفت عنه صفة اليتم واحتاج إلى الهدى ليسير على وفقه في الحياة فإن البلوغ مناط التكليف. وأما جمع المال فينبغي أن يكون عن طريق السلوك الصحيح المبني على الهداية الربانية. وكل مال يأتي عن غير هذا الطريق فإنه سحت. وليس لزاما أن يكون المرء غنيا بعد البلوغ فقد يكون غنيا وقد يكون فقيرا وعلى كل من الغني والفقير أن يهتدي بشرع الله. فإن ما عداه ضلال. فكان ما ذكره هو أعدل شيء وأولاه.

ولما عدد عليه هذه النعم الثلاث وصاه بثلاث كأنها مقابلة لها[2].

---

[1] روح المعاني ١٦٣/٣٠.

[2] البحر المحيط ٤٨٦/٨.

﴿فأما اليتيم فلا تقهر﴾

القهر هو التسلط بما يؤذي. والمعنى لا تظلمه بتضييع ماله[1] أو لا تغلبه على ماله وحقه لضعفه[2]. وقيل: معناه: لا تحتقر اليتيم فقد كنت يتيما[3].

﴿وأما السائل فلا تنهر﴾

ذهب أكثر المفسرين إلى أنه سائل المعروف والصدقة. وقيل هو السائل عن العلم والدين لا سائل المال[4]. والتحقيق أن الآية تتناول النوعين[5] فهي تشمل سائل المعروف والسائل عن العلم والدين.

ومعنى لا تنهره لا تزجره ولا تغلظ عليه ولكن أعطه وردّه ردا جميلا[6] وقل له قولا حسنا. وقيل أي لا تكن جبارا ولا متكبرا ولا فحاشا ولا فظًا على الضعفاء من عباد الله [7].

فهو منهي عن زجر السائل أيا كان فأوصاه سبحانه باليتامى والفقراء والمتعلمين [8].

﴿وأما بنعمة ربك فحدّث﴾

قيل إن المراد بالنعمة النبوة والتحديث بها تبليغها[9]. وقيل هي القرآن والتحدث به بثه وقراءته وتعليمه[10].

وقيل هي عموم ما أصبت من خير فحدث إخوانك ليقتدوا بك. ذلك إذا لم يتضمن رياء وأمن على نفسه الفتنة[11].

والتحقيق أن النعمة هنا عامة سواء كانت من نعم الدنيا أم من نعم الدين. ولاشك أن النبوة والقرآن أعظم النعم قال تعالى ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ـ المائدة ٣﴾ والتحديث بهما تبليغهما. ولا تقتصر النعمة على ذلك. وإنما هي مطلقة

---

(1) البحر المحيط ٤٨٦/٨.
(2) الكشاف ٣٤٦/٣.
(3) فتح القدير ٤٤٦/٥.
(4) أنظر البحر المحيط ٤٨٦/٨، التبيان في أقسام القرآن ٤٨. فتح القدير ٤٤٦/٥.
(5) التبيان في أقسام القرآن ٤٨.
(6) أنظر البحر المحيط ٤٨٦/٨.
(7) تفسير ابن كثير ٥٢٣/٤.
(8) التبيان في أقسام القرآن ٤٨.
(9) أنوار التنزيل ٨٠٢. فتح القدير ٤٤٦/٥. البحر المحيط ٤٨٧/٨.
(10) أنظر فتح القدير ٤٤٦/٥، البحر المحيط ٤٨٧/٨.
(11) روح المعاني ١٦٤/٣٠، التفسير الكبير ٢٢٠/٣١، الكشاف ٣٤٦/٣.

والتحديث بها شكرها وإشاعتها[1]. فإنك إذا تحدثت بها شكرت موليها عليك. جاء في (فتح القدير): أمره سبحانه بالتحدث بنعم الله عليه وإظهارها للناس وإشهارها بينهم، والظاهر النعمة على العموم من غير تخصيص بفرد من أفرادها أو نوع من أنواعها[2].

وجاء في (التبيان في أقسام القرآن): والتحقيق أن النعم تعم هذا كله فأمر أن لا ينهر سائل المعروف والعلم وأن يحدث بنعم الله عليه في الدين والدنيا [3].

وجاء في (الكشاف): وحدث بنعمة الله كلها ويدخل تحته هدايته الضلال وتعليمه الشرائع والقرآن مقتديا بالله في أن هداه من الضلال [4].

وقال ﴿فحدّث﴾ ولم يقل (فخبّر) ليكرر ذلك ويشيعه فإن التحديث يقتضي التكرار والإشاعة بخلاف التخبير فإنه لا يقتضي ذلك. جاء في (تفسير الرازي): واختار قوله ﴿فحدث﴾ على قوله (فخبر) ليكون ذلك حديثا عنده لا ينساه ويعيده مرة بعد أخرى[5].

وقد تُكلم في ترتيب هذه الآيات فقد قيل إنه لم يراع فيها الترتيب أي لم تكن الآيات مرتبة على وفق النسق قبلها فليست هي مقابلة للنعم التي امتنّ الله بها عليه. فإنه قابل قوله تعالى ﴿ألم يجدك يتيما فآوى﴾ بقوله ﴿فأما اليتيم فلا تقهر﴾ لكنه قابل ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ بقوله ﴿وأما السائل فلا تنهر﴾ وكان المظنون أن يقول في مقابله ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾.

كما أن القياس يقتضي أن يقول في مقابل ﴿ووجدك عائلا فأغنى﴾ ﴿وأما السائل فلا تنهر﴾. فأنت ترى أنه لم يراع الترتيب الملحوظ.

وقيل إن عدم الترتيب إنما جاء لمراعاة علة مقصودة. جاء في (روح المعاني): وأما بنعمة.. إلخ في مقابلة قوله سبحانه وجدك ضالا فهدى لعمومه وشموله لهدايته عليه الصلاة والسلام من الضلال بتعليم الشرائع وغير ذلك.

ولم يراع الترتيب لتقديم حقوق العباد على حقه عز وجل فإنه سبحانه وتعالى غني عن العالمين، وقيل لتقديم التخلية على التحلية أو للترقي أو لمراعاة الفواصل[6].

---

(١) فتح القدير ٥/٤٤٦.
(٢) فتح القدير ٥/٤٤٦.
(٣) التبيان في أقسام القرآن ٤٩.
(٤) الكشاف ٣/٣٤٦.
(٥) التفسير الكبير ٣١/٢٢٠.
(٦) روح المعاني ٣٠/١٦٤-١٦٥.

وجاء في (البحر المحيط): ويظهر لي أنه لما تقدم ذكر الامتنان عليه بذكر الثلاثة أمره بثلاثة فذكر اليتم أولاً وهي البداية، ثم ذكر السائل وهو العائل وكان أشرف ما امتن به عليه هي الهداية فترقى من هذين إلى الأشرف وجعله مقطع السورة. وإنما وسط ذلك عند ذكر الثلاثة لأنه بعد اليتم هو زمان التكليف [1].

والحق أن هذا هو الترتيب الأمثل وهو الذي يقتضيه المقام والسياق. فإنه ذكر أولا اليتيم ونهى عن قهره واستذلاله وهو بإزاء قوله ﴿فأما اليتيم فلا تقهر﴾ وهو الترتيب الطبيعي كما أسلفنا.

ثم ذكر بعده ﴿وأما السائل فلا تنهر﴾ وهذا كما ذكرنا يشمل عموم السائلين السائل عن العلم والدين وسائل المال. فهي بإزاء قوله تعالى ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ من ناحية لأن السائل عن الدين والعلم طالب للهداية فلا ينبغي أن ينهره، وهي بإزاء قوله تعالى ﴿ووجدك عائلاً فأغنى﴾ من ناحية أخرى إذا كان السائل ممن يسأل المال لأن العائل قد يسأل الناس فلا ينبغي أن ينهره.

فهي من ناحية تقابل ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ ومن ناحية أخرى تقابل ﴿ووجدك عائلاً فأغنى﴾.

جاء في (البحر المحيط) في قوله تعالى ﴿وأما السائل فلا تنهر﴾: وأما السائل ظاهره المستعطي، فلا تنهر أي تزجره ولكن أعطه ورده رداً جميلاً...

وقال قتادة لا تغلظ عليه وهذه في مقابلة: ووجدك عائلاً فأغنى. فالسائل كما قلنا المستعطي، وقاله الفراء وجماعة.

[وقيل] السائل هنا السائل عن العلم والدين لا سائل المال فيكون بإزاء ﴿ووجدك ضالاً فهدى﴾ [2].

وذكر بعدها قوله تعالى ﴿وأما بنعمة ربك فحدث﴾ وهو أنسب ترتيب له ذلك أن النعمة كما ذكرنا عامة تشمل كل ما أنعم الله عليه من نعم الدنيا والآخرة.

فإن كان المقصود بالنعم ما ذكره من قوله تعالى ﴿ألم يجدك يتيماً فآوى..﴾ .. إلخ، فالتحديث بها يكون بعد وقوعها فيكون متأخراً عنها. وإن كانت نعمة الدين والتبليغ

(١) البحر المحيط ٤٨٧/٨.
(٢) البحر المحيط ٤٨٦/٨-٤٨٧.

فهو أمثل وضع لها أيضا ذلك أن الداعية قبل أن يتصدى للدعوة عليه أن يتحلى بالخلق الحسن والصفات الكريمة وألا يكون فظا ولا متكبرا بل عليه أن يكون هينا لينا فلا يقهر يتيما ولا ينهر سائلا وإلا كان كلامه مردودا عليه وحيل بينه وبين استجابة الناس له.

قال تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ۞ كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ـ الصف ٢ ـ ٣﴾ وقال ﴿ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ـ آل عمران ١٥٩﴾.

فالدعوة إلى الله تكون بعد التحلي بالخلق القويم لا قبله. وهو توجيه للدعاة عموما. فيكون التحديث بعدها أيضا.

ثم إن وضع قوله تعالى ﴿وأما السائل فلا تنهر﴾ قبل التحدث بالنعمة يحسن من جهة أخرى ذلك أن الداعية إلى الله المبلغ لدينه ـ وكل داعية ـ كثيرا ما يتعرض للسؤال والاستيضاح. ويكون هدفا للسائلين على اختلاف أحوالهم ونواياهم فعليه ألا ينهر سائلا أو يغلظ عليه وإلا فشل في مهمته. فترتيب هذه الآيات على نحو ما ورد هو أمثل ترتيب وأنسب.

ولا بأس أن نستخلص درسا في آخر السورة وهو أنه لا بأس أو يحسن تذكر الماضي أو التذكير به وما يتقلب المرء الآن فيه من نعم ليشكر الله عليها وليحافظ عليها ويزداد من الخير كما فعل ربنا سبحانه فقد ذكّر نبينا بما كان عليه وما أولى عليه من النعم فإن تذكر أيام العسر والضيق والضلال ونحوها مما يضيق به المرء مدعاة إلى معاونة المبتلى بها فيكون بذلك من الشاكرين.

سورة الليل



﴿والليل إذا يغشى ❁ والنهار إذا تجلّى ❁ وما خلق الذكر والأنثى ❁ إن سعيكم لشتّى ❁ فأما من أعطى واتقى ❁ وصدّق بالحسنى ❁ فسنيسره لليسرى ❁ وأما من بخل واستغنى ❁ وكذّب بالحسنى ❁ فسنيسره للعسرى ❁ وما يغني عنه ماله إذا تردّى ❁ إن علينا للهدى ❁ وإنّ لنا للآخرة والأولى ❁ فأنذرتكم ناراً تلظّى ❁ لا يصلاها إلا الأشقى ❁ الذي كذّب وتولّى ❁ وسيجنبها الاتقى ❁ الذي يؤتي ماله يتزكى ❁ وما لأحد عنده من نعمة تُجزى ❁ إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ❁ ولسوف يرضى﴾

* * *

﴿والليل إذا يغشى﴾

أقسم بالليل وقت غشيانه. ومفعول (يغشى) محذوف، فاحتمل أن يكون المغشيَ الشمس كما قال تعالى ﴿والليل إذا يغشاها ـ الشمس ٤﴾. واحتمل أن يكون النهار كقوله ﴿يُغشي الليل النهار ـ الأعراف ٥٤﴾ واحتمل أن يكون المغشي كل شيء: الأرض وما فيها وكل ما يواريها ظلامه[1].

والذي يترجح أن المراد به الإطلاق أي يغطي بظلمته ما كان مضيئا. قال الزجاج: يغشى الليل الأفق وجميع ما بين السماء والأرض فيذهب ضوء النهار[2].

---

(١) أنظر الكشاف ٣٤٢/٣. البحر المحيط ٤٨٢/٨-٤٨٣.

(٢) فتح القدير ٤٣٩/٥.

﴿والنهار إذا تجلّى﴾

أي انكشف وظهر بزوال ظلمة الليل وطلوع الشمس[1]. وجاء بصيغة المضارع مع الليل فقال ﴿يغشى﴾ وبالفعل الماضي مع النهار ذلك لأن الليل يغشى شيئا بعد شيء وأما النهار فإنه إذا طلعت الشمس ظهر وتجلى وهلة واحدة. ولهذا قال في سورة (الشمس وضحاها) ﴿والنهار إذا جلاها والليل إذا يغشاها﴾[2].

﴿وما خلق الذكر والأنثى﴾

تحتمل أن تكون (ما) اسما موصولا أي والذي خلق الذكر والأنثى، وعبر عنه بـ(ما) لأن (ما) تكون لذات ما لا يعقل ولصفات من يعقل نحو قوله ﴿فانكحوا ما طاب لكم من النساء ـ النساء ٣﴾ وقوله ﴿والسماء وما بناها ـ الشمس ٥﴾ فيكون التعبير بـ(ما) ههنا لقصد التفخيم والتعظيم ووصفه بأنه الخالق لجنسي الذكر والأنثى. جاء في (تفسير فتح القدير): «(ما) هنا هي الموصولة أي والذي خلق الذكر والأنثى. وعبر عن (من) بـ(ما) للدلالة على الوصفية ولقصد التفخيم أي والقادر العظيم الذي خلق صنفي الذكر والأنثى»[3].

وتحتمل أن تكون (ما) مصدرية أيضا[4] فيكون المعنى أنه أقسم بخلق الذكر والأنثى.

وقيل إن المراد بالذكر والأنثى عموم الذكر والأنثى من الإنسان وغيره، وقيل هما الذكر والأنثى من بني آدم[5].

﴿إن سعيكم لشتى﴾

أي إن عملكم مختلف مفترق فمنه عمل للجنة ومنه عمل للنار[6]. وقد أقسم بهذه الأشياء المتضادة المتقابلة: الليل والنهار والذكر والأنثى على اختلاف السعي وتضاده. جاء في (تفسير ابن كثير): «لما كان القسم بهذه الأشياء المتضادة كان المقسم عليه أيضا متضادا ولهذا قال تعالى ﴿إن سعيكم لشتى﴾ أي أعمال العباد التي اكتسبوها متضادة أيضا ومتخالفة فمن فاعل خيرا ومن فاعل شرا»[7].

---

(١) أنظر الكشاف ٣٤٢/٣-٣٤٣، البحر المحيط ٤٨٣/٨.
(٢) التبيان في أقسام القرآن ٣٧.
(٣) فتح القدير ٤٣٩/٥.
(٤) أنظر البحر المحيط ٤٨٣/٨.
(٥) أنظر البحر المحيط ٤٨٣/٨.
(٦) أنظر فتح القدير ٤٤٠/٥، البحر المحيط ٤٨٣/٨.
(٧) تفسير ابن كثير ٥١٨/٤.

وجاء في (التبيان في أقسام القرآن): «ثم أقسم بخلق الذكر والأنثى وذلك يتضمن الإقسام بالحيوان كله على اختلاف أصنافه ذكره وأنثاه، وقابل بين الذكر والأنثى كما قابل بين الليل والنهار وكل ذلك من آيات ربوبيته»[1].

ومن الملاحظ أنه بدأ بالليل ثم بالنهار ثم خلق الذكر والأنثى ذلك أن الليل أسبق من النهار كما يقولون فإن وجوده قبل ظهور الأجرام السماوية فبدأ بالأقدم وهو الليل ثم النهار وهو بعده ثم خلق الذكر والأنثى، وخلق الذكر والأنثى متأخر عن وجود الليل والنهار بمدة طويلة. وبدأ بالذكر لأنه أسبق وأقدم فإن آدم أسبق من حواء ومنه خلقت كما قال تعالى ﴿خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها ـ النساء ١﴾.

وقال في بعض الآيات إنه خلق الزوجين الذكر والأنثى فيذكر كلمة ﴿الزوجين﴾ وذلك نحو ما ورد في سورة القيامة ﴿ألم يك نطفة من منيّ يمنى ۞ ثم كان علقة فخلق فسوّى ۞ فجعل منه الزوجين الذكر والأنثى﴾ وما ورد في سورة النجم ﴿وأنه هو أضحك وأبكى ۞ وأنه هو أمات وأحيا ۞ وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى من نطفة إذا تمنى ۞ وأن عليه النشأة الأخرى﴾.

ولم يذكر كلمة ﴿الزوجين﴾ في سورة (الليل) وكل مناسب لما ورد فيه فإنه فصل في سورة القيامة في تطور الجنين، فاقتضى ذلك التفصيل في الكلام فذكر كلمة ﴿الزوجين﴾.

وكذلك في سورة النجم فإنه ذكر قدرته تعالى وفصل فيها بخلاف ما في سورة الليل فإنه أقسم وأوجز. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أن قوله تعالى ﴿إن سعيكم لشتى﴾ في سورة الليل يقتضي عدم ذكر الزوجين لأن من معاني الزوج النظير والمثيل. جاء في (لسان العرب): «قال الزجاج في قوله تعالى ﴿احشروا الذين ظلموا وأزواجهم﴾ معناه ونظراءهم وضرباءهم، تقول: عندي من هذا أزواج أي أمثال وكذلك زوجان من الخفاف أي كل واحد نظير صاحبه»[2].

وهو في سورة الليل لا يريد المماثلة والمشابهة بل يريد الافتراق والتباعد في السعي فناسب عدم ذكر الزوجين، ثم إن الزوج قريب من زوجته مؤتلف معها قال تعالى ﴿ومن آياته ان خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ـ الروم ٢١﴾ وهو هنا ذكر الشتى وهو المتباعد المفترق فناسب عدم ذكر الزوجين من كل ناحية.

---

(١) التبيان في أقسام القرآن ٣٧.

(٢) لسان العرب (زوج) ٣/١١٧.

مما سبق يتبين أنه ذكر زمان السعي وهو الليل والنهار وذكر الساعي وهو الذكر والأنثى وذكر السعي. وذكر أيضا اختلاف زمان السعي واختلاف الساعين واختلاف السعي واختلاف مصير الساعين. جاء في (التبيان في أقسام القرآن): «واقسم سبحانه بزمان السعي وهو الليل والنهار وبالساعي وهو الذكر والأنثى على اختلاف السعي كما اختلف الليل والنهار والذكر والأنثى وسعيه وزمانه مختلف. وذلك دليل على اختلاف جزائه وثوابه. وأنه سبحانه لا يسوي بين من اختلف سعيه في الجزاء كما لم يسوّ بين الليل والنهار والذكر والأنثى»[1].

وقد تقول: إن جواب القسم لا يستوجب القسم فإنه أمر ظاهر معلوم. فإن كل أحد يعلم أن السعي مختلف فلم هذا القسم والتوكيد بأن واللام؟

والحق أن الذي أقسم عليه ليس معلوما ولا مشاهدا ولا يقره كل أحد. بل يجهله وينازع فيه أكثر الناس. فإن الذي أقسم عليه ليس هو السعي المشاهد من الأعمال اليومية التي يمارسها الناس من التجارة والزراعة والصناعة وغيرها فإنه لم يقسم على هذا. وإنما اقسم على أمر يبينه التفصيل بعده وهو قوله ﴿فأما من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى فسنيسره لليسرى﴾ ومقابله ﴿وأما من بخل واستغنى وكذّب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾ وهذا ليس معلوما لكل أحد بل ينكره أكثر الناس ومن يجهله أكثر بكثير ممن يعلمه. فاستحق هذا الأمر القسم والتوكيد.

ثم إنه أضاف السعي إلى المخاطبين وهم المكلفون فقال ﴿إن سعيكم لشتى﴾ ولم يقل: (إن السعي لشتى) فيدخل فيه سعي غير المكلفين من الحيوانات والبهائم والحشرات كالنحل والنمل وما لا يدخل في التكليف. ولذا أتبع الجواب بتفصيل يخص المكلفين دون غيرهم.

ومن الملاحظ أن القسم في سورة الليل عام والجواب عام مطلق أيضا في حين أن القسم والجواب في السورة التي قبلها أي سورة الشمس مقيدان.

فقد قال في سورة الليل ﴿والليل إذا يغشى﴾ على سبيل العموم فلم يذكر ماذا يغشى في حين قال في سورة الشمس ﴿والليل إذا يغشاها﴾ فذكر المفعول به وهو يعود على الشمس أو الأرض.

---

(1) التبيان في أقسام القرآن ٣٧.

وقال في سورة الليل ﴿والنهار إذا تجلى﴾ وقال في سورة الشمس ﴿والنهار إذا جلاّها﴾ فأطلق التجلي في سورة الليل وقيد التجلية في سورة الشمس والضمير يعود على الشمس أو على الظلمة أو على الأرض أو على الدنيا[1].

وقال في سورة الليل ﴿وما خلق الذكر والأنثى﴾ على سبيل العموم فإن ذلك يشمل كل ذكر وأنثى في حين قيد القسم في سورة الشمس فقال ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها﴾ فقيده بنفوس المكلفين وهي النفوس العاقلة ولا تشمل غيرها بدليل قوله ﴿فألهمها فجورها وتقواها﴾.

وكان الجواب في سورة الليل مطلقاً أيضا كالقسم بخلاف ما ورد في سورة الشمس. فإن الجواب في سورة الليل يشمل كل من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى ومقابله وهو من بخل واستغنى وكذب بالحسنى في حين قيده في سورة الشمس بقوم ثمود.

فلما كان القسم في سورة الليل مطلقا كان الجواب وتفصيله مطلقاً. ولما كان القسم في سورة الشمس مقيداً كان الجواب ومثاله مقيدا محدودا بأمر واحد فناسب بين القسم والجواب.

﴿فأما من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى فسنيسره لليسرى﴾

هذا وما بعده تفصيل للسعي المختلف بذكر ساعيه وعامله. وقد ذكر ثلاث صفات بمقابل المقسم به. فقد أقسم بثلاثة أشياء وذكر من خلال الخير ثلاثا. وقابل هذه الثلاث بثلاث من الصفات السيئة وهو قوله ﴿فأما من بخل واستغنى وكذّب بالحسنى﴾.

﴿فأما من أعطى﴾

لم يذكر مفعولي أعطى لا المعطى ولا العطية قيل لأن المقصود الثناء على المعطي دون تعرض للمعطى والعطية.[2] وعلى هذا يكون المقصود الثناء على من أعطى بغض النظر عمن أعطاه ولا ماذا أعطاه.

وقيل بل إن ذلك لإطلاق العطاء سواء كان متعلقاً بالمال أم غيره فقد يشمل ذلك حقوق المال وحقوق النفس في طاعة الله وعموم أوجه النفع للآخرين. جاء في (تفسير الرازي): وفي قوله ﴿أعطى﴾ وجهان: أحدهما أن يكون المراد إنفاق المال في جميع وجوه

---

(١) أنظر التفسير الكبير ٣١/١٩٠.

(٢) البحر المحيط ٨/٤٨٣.

الخير من عتق الرقاب وفك الأسارى وتقوية المسلمين على عدوهم... سواء كان ذلك واجبا أو نفلا...

وثانيهما أن قوله ﴿أعطى﴾ يتناول إعطاء حقوق المال وإعطاء حقوق النفس في طاعة الله تعالى، يقال فلان أعطى الطاعة وأعطى السعة [1].

وجاء في (التبيان في أقسام القرآن): «وحذف مفعول الفعل إرادة للإطلاق والتعميم أي أعطى ما أمر به وسمحت به طبيعته وطاوعته نفسه وذلك يتناول إعطاءه من نفسه الإيمان والطاعة والإخلاص والتوبة والشكر وإعطاءه الإحسان والنفع بماله ولسانه وبدنه ونيته وقصده»[2].

وجاء في (البحر المحيط): «وحذف مفعولي (أعطى) إذ المقصود الثناء على المعطي دون تعرض للمعطَى والعطية. وظاهره بذل المال في واجب ومندوب ومكرمة، وقال قتادة: أعطى حق الله، وقال ابن زيد: انفق ماله في سبيل الله» [3].

والذي يترجح عندي أن المراد بـ(أعطى) إعطاء المال لأنه أظهر في هذا المعنى ولأنه قابله بقوله ﴿وأما من بخل﴾ وذكر بعده ﴿وما يغني عنه ماله إذا تردى﴾ وقوله ﴿الذي يؤتي ماله يتزكى﴾. فالراجح أن المقصود به إعطاء المال. جاء في (روح المعاني): «إن المعروف في الإعطاء تعلقه بالمال خصوصاً وقد وقع في مقابله ذكر البخل والمال»[4]. غير أنه أطلق الفعل ولم يقيده بمعطى ولا بنوع من أنواع المال ولا مقداره.

﴿واتقى﴾

اتقى احترز وحذر، وأطلق الاتقاء ولم يقيده بشيء كما أطلق الإعطاء ليشمل كل ما ينبغي اتقاؤه لذا قال بعضهم (اتقى الله)، وقال آخر: اتقى البخل، وقال غيره: اتقى ما نهي عنه[5].

والحق أنه يشمل كل ذلك وغيره مما ينبغي أن يتقى. جاء في (تفسير الرازي) أن قوله ﴿اتقى﴾: «إشارة إلى الاحتراز عن كل ما لا ينبغي» [6].

---

(1) التفسير الكبير ١٩٨/٣١-١٩٩.
(2) التبيان في أقسام القرآن ٣٧-٣٨.
(3) البحر المحيط ٤٨٣/٨.
(4) روح المعاني ١٤٨/٣٠.
(5) أنظر البحر المحيط ٤٨٣/٨.
(6) التفسير الكبير ١٩٩/٣١.

﴿وصدَّق بالحسنى﴾

الحسنى صفة وهي تأنيث (الأحسن) كالعليا تأنيث الأعلى وهي وصف مطلق لم يذكر له موصوف معين ولذا هي تشمل كل ما هو الأحسن مما ينبغي التصديق به ولا تختص بشيء معين. وقد اختلفت أقوال المفسرين في المقصود بهذا الوصف فقال ابن عباس وجماعة أنه الخلف في الدنيا الوارد به وعد الله تعالى لقوله تعالى ﴿وما أنفقتم من شيء فهو يخلفه﴾ ـ سبأ ٣٩. وقال مجاهد والحسن وجماعة: الجنة. وقال جماعة: الثواب. وقال السلمي وغيره: لا إله إلا الله[١].

وجاء في (فتح القدير) أن التصديق بالحسنى هو التصديق بموعود الله الذي وعده أن يثيبه[٢]. وقال القفال: وبالجملة إن الحسنى تسع كل خصلة حسنة[٣].

والإطلاق ظاهر في الآية فلا ينبغي تخصيصها بأمر واحد مما ذكروه بل هي تشمله وتشمل كل ما هو أحسن مما ينبغي التصديق به كما ذكرت.

جاء في (روح المعاني): ويترجح عندي أن الإعطاء إشارة إلى العبادة المالية والاتقاء إشارة إلى ما يشمل سائر العبادات من فعل الحسنات وترك السيئات مطلقا.

والتصديق بالحسنى إشارة إلى الإيمان بالتوحيد أو بما يعمه وغيره مما يجب الإيمان به[٤].

وقد قدم العطاء على الاتقاء وقدم الاتقاء على التصديق بالحسنى وذلك لأكثر من سبب: فأما تقديم العطاء فقال فيه المفسرون إنه لكونه سبب النزول ذلك أن سبب النزول كان في شخص أعطى ماله في سبيل الله وأجمعوا على أنه أبو بكر الصديق رضي الله عنه. وذهب الشيعة إلى أنه علي بن أبي طالب كرم الله وجهه[٥]. ونحن لا يعنينا هنا تعيين الشخص من هو فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. فإن اللفظ يشمل كل من اتصف بالصفات التي ذكرها ربنا سبحانه وأبو بكر وأبو الحسن كلاهما مشمولان بهذا الوعد الحسن. وعلى أية حال فإن سبب النزول كان في شخص أعطى ماله في سبيل الله فكان تقديم العطاء أنسب لكونه سبب النزول.

---

(١) البحر المحيط ٨/٤٨٣.
(٢) فتح القدير ٥/٤٤٠.
(٣) التفسير الكبير ٣١/١٩٩
(٤) روح المعاني ٣٠/١٤٨.
(٥) أنظر التفسير الكبير ٣١/٢٠٤.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إن جو السورة شائع فيه المال وإعطاؤه أو البخل به فقد جاء فيها قوله ﴿فأما من أعطى﴾ وهو أظهر في المال ومقابله ﴿وأما من بخل واستغنى﴾ وقوله ﴿وما يغني عنه ماله إذا تردى﴾ وقوله ﴿الذي يؤتي ماله يتزكى﴾ فالمال وإنفاقه أو البخل فيه هو الشائع في السورة فناسب تقديم العطاء.

والعطاء هو المفضول فيما ذكر من الصفات ثم ذكر بعده ما هو أفضل منه وهو قوله ﴿اتقى﴾ وهو أفضل من العطاء. والعطاء في سبيل الله إنما هو من الاتقاء قال صلى الله عليه وسلم (اتقوا النار ولو بشق تمرة). ثم ذكر بعده ما هو أفضل منه وهو التصديق بالحسنى وهو أفضل من كل ما ذكر لأنه رأس الإسلام. ومن كذب بالحسنى فلا ينفعه شيء مهما عمل. والإعطاء والاتقاء إنما هما من التصديق بالحسنى. فترقى من المفضول الى الأفضل.

وهو أيضا متدرج من الأخص إلى الأعم فإن العطاء أخص من الاتقاء والاتقاء أخص من التصديق بالحسنى. فكل معط في سبيل الله متق. وكل متق مصدّق بالحسنى، فالمصدّق بالحسنى يشمل المتقي وغيره. والمتقي يشمل المعطي وغيره. فهو تدرج من الخصوص إلى العموم.

وهناك أمر آخر حسّن هذا الترتيب وهو أنه تقدم قبله قوله ﴿إن سعيكم لشتى﴾ والعطاء من السعي وهو أظهر الخصال المذكورة فيه. ويليه الاتقاء فإن فيه جانب سعي وجانب ترك وقعود.

وأما التصديق بالحسنى فإنه ليس بسعي وإنما هو اعتقاد قلبي وتصديق. والمصدّق بالحسنى قد يكون قاعدا. فقدم ما هو ألصق بالسعي ورتب المذكورات بحسب قربها وبعدها منه فكان هذا الترتيب أنسب شيء.

وهناك أمر آخر في أولوية هذا الترتيب ذلك أنه قال قبله ﴿وما خلق الذكر والأنثى﴾ ومن الذكر والأنثى يكون المجتمع فقدم ما هو أهم بالنسبة إلى المجتمع وهو العطاء فإنه أولى ما يقدمه الفرد، إذ على الفرد أن يكون معطيا لا آخذا على الدوام. فأول دعامة في بناء المجتمع وتطوره وتقدمه وازدهاره هو العطاء له وهو يعني التكافل والتآزر والتعاون وما إلى ذلك من خلال الخير.

والدعامة الأخرى وهي الاتقاء وهو أن يحذر الإساءة إلى الآخرين وأن يحذر ما يدعو إلى الإساءة إليه فيكون لبنة صالحة تحفظ المجتمع الذي يعيش فيه. والاتقاء له جانبان

أن يقي نفسه ويحفظها من الغوائل التي قد تقع عليه وأن يقي المجتمع مما قد يقع عليه منه أو من غيره ولذا أطلق الاتقاء والله أعلم.

والدعامة الأخرى وهي التصديق بالحسنى وذلك من صفات المجتمع المؤمن وهي من ألزم الأمور لتماسك المجتمع وقوته. فالمصدّق بالحسنى يكون مؤثرا لغيره على نفسه غير مفرّط في حقوق الآخرين ويكون معطيا متقيا.

إن الصفة الأولى وهي العطاء صفة اجتماعية محضة ثم تليها الثانية وهي الاتقاء ثم الثالثة وهي الإيمان وهذه أقرب إلى الفردية لأنها اعتقاد شخصي وإن كانت آثارها تعود على المجتمع. فكان هذا التقديم أنسب شيء ههنا.

﴿فسنيسره لليسرى﴾

اليسرى صفة وهي اسم تفضيل مؤنث الأيسر كالحسنى مؤنث الأحسن والكبرى مؤنث الأكبر. وقد ذكر الصفة ولم يذكر لها موصوفا لقصد الإطلاق نظير (الحسنى) فيما مر.

وقالوا في (اليسرى) أقوالا فقد قيل إنها الجنة وقيل إنها عمل الخير وقيل المراد أن يسهل عليه كل ما كلف به من الأفعال والتروك.

قال القفال: «ولكل هذه الوجوه مجاز من اللغة وذلك لأن الأعمال بالعواقب فكل ما أدت عاقبته إلى يسر وراحة وأمور محمودة فإن ذلك من اليسرى وذلك وصف كل الطاعات»[1].

وجاء في (البحر المحيط) أن معنى «﴿سنيسره لليسرى﴾ أي نهيئه للحالة التي هي أيسر عليه وأهون وذلك في الدنيا والآخرة»[2].

وجاء في (فتح القدير) أن معنى «﴿فسنيسره لليسرى﴾ أي فسنهيئه للخصلة الحسنى وهي عمل الخير. والمعنى فسنيسر له الإنفاق في سبيل الخير والعمل بطاعة الله»[3].

والحق والله أعلم أن ذلك يفيد الإطلاق وأن التيسير لليسرى عام في كل خير في الدنيا والآخرة ما ذكر وما لم يذكر.

أما دخول السين على الفعل فلأنه وعد مؤكد سيحصل لمن فعل ذلك لأن السين تفيد الاستقبال والتوكيد. جاء في (تفسير الرازي): «أن الثواب لما كان أكثره واقعا في

---

(١) أنظر التفسير الكبير ٣١/١٩٩.
(٢) البحر المحيط ٨/٤٨٣.
(٣) فتح القدير ٥/٤٤٠.

الآخرة وكان ذلك مما لم يأت وقته ولا يقف أحد على وقته إلا الله لا جرم دخله تراخ فأدخلت السين لأنها حرف التراخي ليدل بذلك على أن الوعد آجل غير حاضر والله أعلم [1].

وجاء في (روح المعاني): والسين في (سنيسره) قيل للتأكيد وقيل للدلالة على أن الجزاء الموعود معظمه يكون في الآخرة التي هي أمر منتظر متراخ [2]. ولاشك أن السين تفيد الاستقبال والراجح أنها تفيد معه التأكيد.

وقد حذف السين من الفعل مع الرسول الكريم لأن أمره صلى الله عليه وسلم ميسر على كل حال وعلى سبيل الدوام لا يختص ذلك بوقت دون وقت. قال تعالى ﴿ونيسرك لليسرى ـ الاعلى ٨﴾ ولو قال (سنيسرك) لكان وعدا بالتيسير في الاستقبال دون الحال وهو غير مراد.

وارتباط المتعاطفات بالتيسير أجمل ارتباط وأحسنه ذلك أن التيسير لليسرى على اختلاف ما قيل فيه يدور على ثلاثة محاور:

الأول أن يهيء الله العبد لييسر على الآخرين أمورهم ويمشي في حاجاتهم ويعين المحتاج ويغيث أصحاب اللهفة.

والآخر أن تكون أموره ميسرة وأفعاله ميسرة فتسهل عليه الأمور وتقضى له الحاجات ويجعل الله له من كل ضيق مخرجا. والثالث التيسير عليه في الآخرة حتى يدخله الجنة بيسر. وهذه كلها داخلة في قوله ﴿فسنيسره لليسرى﴾.

وارتباط المتعاطفات بهذا الوعد أجمل ارتباط وأحسنه في كل معانيه فقوله (أعطى) مرتبط بالمعنى الأول ذلك أن من يعطي ييسر على الآخرين ويرفع عنهم عسرهم ويقضي حاجاتهم فيكون قد يسره الله لليسرى بهذا المعنى.

وقوله (اتقى) مرتبط بالمعنى الثاني ذلك أنه من يتق الله يجعل له من أمره يسرا ويجعل له من كل هم فرجا ومن كل ضيق مخرجا. قال تعالى ﴿ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا ـ الطلاق ٤﴾ وقال ﴿ومن يتق الله يجعل له مخرجا ۝ ويرزقه من حيث لا يحتسب ـ الطلاق ٢، ٣﴾.

---

(١) التفسير الكبير ٢٠١/٣١.

(٢) روح المعاني ١٤٩/٣٠.

وقوله (وصدّق بالحسنى) مرتبط بالمعنى الآخر فمن صدّق بالحسنى جعل الله له العاقبة الحسنى وأدخله الدار الحسنى ويسر له دخول الجنة قال تعالى (للذين استجابوا لربهم الحسنى ـ الرعد ١٨).

جاء في (التبيان في أقسام القرآن): «ذكر للتيسير لليسرى ثلاثة أسباب:

أحدها إعطاء العبد. وحذف مفعول الفعل إرادة للإطلاق والتعميم أي أعطى ما أمر به وسمحت به طبيعته وطاوعته نفسه وذلك يتناول إعطاءه من نفسه الإيمان والطاعة والاخلاص والتوبة والشكر وإعطاءه الإحسان والنفع بماله ولسانه وبدنه ونيته وقصده...

السبب الثاني التقوى وهي اجتناب ما نهى الله عنه وهذا من أعظم أسباب التيسير وضده من أسباب التعسير. فالمتقي ميسرة عليه أمور دنياه وآخرته. وتارك التقوى وإن يسرت عليه بعض أمور دنياه تعسر عليه من أمور آخرته بحسب ما تركه من التقوى... وقال تعالى (ومن يتق الله يجعل له من أمره يسرا) فأخبر أنه ييسر على المتقي ما لا ييسر على غيره. وقال تعالى (ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب) وهذا أيضاً ييسر عليه بتقواه...

السبب الثالث التصديق بالحسنى. وفسرت بلا إله إلا الله وفسرت بالجنة وفسرت بالخلف وهي أقوال السلف. واليسرى صفة لموصوف محذوف أي الحالة والخلة اليسرى...

وحقيقة اليسرى أنها الخلة والحالة السهلة النافعة الواقعة له وهي ضد العسرى وذلك يتضمن تيسيره للخير وأسبابه فيجري الخير وييسر على قلبه ويديه ولسانه وجوارحه فتصير خصال الخير ميسرة عليه مذللة له منقادة لا تستعصي عليه ولا تستصعب لأنه مهيأ له ميسر لفعلها»[1].

﴿وأما من بخل واستغنى وكذّب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾

قابل الصفات الثلاث المذكورة آنفا بهذه الصفات الثلاث.

فقوله (من بخل) يقابل (من أعطى).

وقوله (استغنى) يقابل (اتقى) فإن المستغني لا يحذر شيئا. والاستغناء مدعاة إلى الطغيان قال تعالى (إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى ـ العلق ٦ ـ ٧).

---

[1] التبيان في أقسام القرآن ٣٧-٤١.

وقوله ﴿كذّب بالحسنى﴾ يقابل ﴿صدّق بالحسنى﴾،

وقوله ﴿فسنيسره للعسرى﴾ يقابل ﴿فسنيسره لليسرى﴾،

وهذه الصفات متقابلة تقابل الليل والنهار اللذين أقسم بهما في أول السورة. ومعنى ﴿فسنيسره للعسرى﴾ أننا سنسهل له العمل بالشر وأن نجريه على يديه حتى تتعسر عليه أسباب الخير ويضعف عن فعلها حتى يصير إلى النار وهي العاقبة العسرى كما أن الجنة هي اليسرى[1].

جاء في (التبيان في أقسام القرآن): «التيسير للعسرى يكون بأمرين: (أحدهما) أن يحول بينه وبين أسباب الخير فيجري الشر على قلبه ونيته ولسانه وجوارحه.

(والثاني) أن يحول بينه وبين الجزاء الأيسر»[2].

و(العسرى) اسم تفضيل وهو مؤنث الأعسر كما مر في اليسرى أنه مؤنث الأيسر وحذف الموصوف لقصد الإطلاق والعموم فيشمل تهيئته لكل ما هو عسير وأن يتعسر عليه فعل الخير فيلقى العاقبة العسرى وأشدها جهنم وهي أعسر شيء وأشده وهي مصيره المحتوم.

﴿وما يغني عنه ماله إذا تردّى﴾

يجوز أن تكون (ما) استفهامية أي أيّ شيء يغني عنه ماله إذا تردى أي إذا هلك. ويجوز أن تكون (ما) نافية أي لا يغني عنه ماله شيئا[3]، والمعنيان مرادان. وهذا من التوسع في المعنى.

ومعنى (تردّى) هلك من الردى أو تردّى في حفرة القبر أي سقط فيها وهو من مستلزمات المعنى الأول. أو تردّى في قعر جهنم أي سقط فيها[4].

وكل هذه المعاني مرادة فإن هذا الشخص لا يغني عنه ماله شيئا إذا هلك وقبر وكانت عاقبته أن يهوي في النار، وماذا يغني عنه ماله يا ترى؟!

﴿إن علينا للهدى﴾

ذكر لهذه الآية أكثر من معنى،

---

(١) أنظر فتح القدير ٥/٤٤٠.

(٢) التبيان في أقسام القرآن ٤١.

(٣) أنظر البحر المحيط ٨/٤٨٣.

(٤) أنظر الكشاف ٣/٤٤٣، البحر المحيط ٨/٤٨٣-٤٨٤.

فقد قيل إن المعنى أن علينا أن نبين طريق الهدى من طريق الضلال وبيان الحلال والحرام والطاعة والمعصية. ونحن نتكفل ببيان ذلك والتعريف به[1].

وقيل: المعنى إن الهدى يوصل صاحبه إلى الله وإلى ثوابه وجنته. فالسالك في طريق الهدى يصل إلى الله سبحانه أي إلى مرضاته وهو نحو قوله تعالى ﴿إن ربي على صراط مستقيم ـ هود ٥٦﴾ وقوله ﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا ـ الإنسان ٢٩﴾ جاء في (التبيان في أقسام القرآن): قال الواحدي: علينا للهدى أي إن الهدى يوصل صاحبه إلى الله وإلى ثوابه وجنته وهذا المعنى في القرآن في ثلاث مواضع: ههنا. وفي النحل في قوله ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾ وفي الحجر قوله ﴿هذا صراط عليَّ مستقيم﴾. وهو معنى شريف جليل يدل على أن سالك طريق الهدى يوصله طريقه إلى الله ولابد. والهدى هو الصراط المستقيم فمن سلكه أوصله إلى الله. فذكر الطريق والغاية. فالطريق الهدى. والغاية الوصول إلى الله [2].

وجاء في (فتح القدير): أي أن علينا البيان. قال الزجاج: علينا أن نبين طريق الهدى من طريق الضلال. قال قتادة: على الله البيان بيان حرامه وطاعته ومعصيته.

قال الفراء من سلك الهدى فعلى الله سبيله لقوله ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾ يقول: من أراد الله فهو على السبيل القاصد [3].

وجاء في (تفسير ابن كثير): ﴿إن علينا للهدى﴾ تبيين الحلال والحرام. وقال غيره من سلك طريق الهدى وصل إلى الله وجعله كقوله ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾ [4].

وهذان المعنيان مرادان فإن بيان الهدى وبيان سبيل طاعته إنما يكون على الله سبحانه تبيينه وتوضيحه.

وإن طريق الهدى يوصل إلى الله سبحانه أي إلى مرضاته وثوابه وجنته. وأما طريق الضلال فلا يوصل إليه وإنما يوصل إلى النار. وقد جمعت هذه الآية هذين المعنيين الجليلين معا.

ونظير ذلك قوله تعالى ﴿وعلى الله قصد السبيل ـ النحل ٩﴾ فإنه يجمع هذين المعنيين فإنه يعني أن على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين.

---

(١) أنظر فتح القدير ٥/٤٤٠. تفسير ابن كثير ٤/٥٢٠. البحر المحيط ٨/٤٨٤.

(٢) التبيان ٤٥.

(٣) فتح القدير ٥/٤٤٠.

(٤) تفسير ابن كثير ٤/٥٢.

ومعنى (القصد) الاستقامة والعدل. ومعنى (القصد) أيضا استقامة الطريق. جاء في (لسان العرب): القصد استقامة الطريق. قصد يقصد قصدا فهو قاصد. وقوله تعالى ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾ أي على الله تبيين الطريق المستقيم والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة. ومنها جائر أي ومنها طريق غير قاصد.

وطريق قاصد سهل مستقيم. وسفر قاصد سهل قريب. وفي التنزيل ﴿لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك﴾ قال ابن عرفة: سفرا قاصدا أي غير شاق. والقصد العدل [1].

ويعني أيضا أن الطريق القاصد يصل إلى الله والطريق القاصد هو الطريق المستقيم وأما ما عداه فهو طريق جائر حائد عن الحق كما قال تعالى ﴿وعلى الله قصد السبيل ومنها جائر﴾.

ويحتمل معنى آخر وهو أن مقصدك واعتزامك ينبغي أن يكون على ربك وأن يكون توجهك إليه. قال الفراء: من سلك الهدى فعلى الله سبيله لقوله ﴿وعلى الله قصد السبيل﴾. يقول من أراد الله فهو على السبيل القاصد [2].

أي من أراد الله فهو على السبيل المستقيم. أي فليسلك السبيل المستقيم فإن ربنا عليه.

ونحو هذا ما قيل في قوله تعالى ﴿هذا صراط عليّ مستقيم ـ الحجر ٤١﴾. فقد قيل إن المعنى عليّ أن أدلّ على الصراط المستقيم بالبيان والحجة وقيل بالتوفيق والهداية [3].

وقيل هو على معنى أنه طريق يؤدي إلى الوصول إليّ من غير اعوجاج وضلال وهو على نحو ﴿طريقك عليّ﴾ إذا انتهى المرور عليّ.

وإيثار حرف الاستعلاء على حرف الانتهاء لتأكيد الاستقامة والشهادة باستعلاء من ثبت عليه فهو أدل على التمكن من الوصول. وهو تمثيل فلا استعلاء لشيء عليه سبحانه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا...

والعرب تقول: طريقك في هذا الأمر على فلان، على معنى: إليه يصير النظر في أمرك. وعن مجاهد وقتادة أن هذا تهديد للعين كما تقول لغيرك: افعل ما شئت فطريقك عليّ أي لا تفوتني [4].

---

(١) لسان العرب (قصد) ٤/٣٥٤-٣٥٥.
(٢) فتح القدير ٥/٤٤٠.
(٣) فتح القدير ٣/١٣٦.
(٤) روح المعاني ١٤/٥١.

وذهب بعضهم إلى أن (علي) بمعنى (إليّ)[1]. وهذان المعنيان مرادان معاً في هذه الآيات الثلاث والله أعلم.

ثم لنلاحظ من جهة أخرى تأليف هذه الآية:

لقد قدم الخبر (وهو الجار والمجرور) على الاسم. وأكد الآية بإن واللام. أما التقديم في مثل هذا التعبير فإنه يفيد القصر غالبا ومعنى ذلك أن الهداية مختصة به سبحانه إذ هو وحده الذي يهدي الناس إلى ما يصلحهم في الدنيا والآخرة ولا يقبل هدى غيره. وكل هدى سوى هداه باطل وضلال وهو مردود مرفوض وصاحبه شقي في الدنيا والآخرة ولا يمكن لأحد أن يهدي خلقه غيره ولا يستطيع ذلك. وإن الناس لو اتبعوا هدى غيره لضلوا وشقوا.

وقد أكد التعبير بإن واللام ليثبت هذا المعنى في نفوسنا وليبين لنا أهمية هذا الأمر.

إن أكثر الناس ينازعون في هذا الأمر ويبتغون الهدى في غير ما أنزل الله ولا يقرّون بهذه الحقيقة ولذا أكده بمؤكدين.

وإذا كانت الآية بالمعنى الآخر وهو أن طريق الهدى يوصل إلى الله ولا يذهب الى غيره وما سواه طريق منقطع عنه يوصل سالكه إلى النار فهذا المعنى به حاجة إلى القصر والتوكيد أيضا. وهو نظير قوله تعالى ﴿وإن إلى ربك المنتهى ـ النجم ٤٢﴾ ونظيره في القصر ﴿وإلى الله المصير﴾ وقوله ﴿إلى ربك يومئذ المساق ـ القيامة ٣٠﴾ فهو على كل معنى مؤكد مقصور.

إن هذه الآية مرتبطة بما قبلها وما بعدها أحسن ارتباط وأجله، فهي مرتبطة بقوله ﴿إن سعيكم لشتى﴾ فإن هذا السعي المختلف المتناقض أصحابه محتاجون إلى الهدى ليسلكوا الطريق الصحيح، وإن الخلق إذا أوكل أمر السعي إليهم ذهبوا في متاهات وابتعد بعضهم عن بعض وسلكوا طرقا متنائية متباعدة. ألا ترى أن سعي الناس شتى لأنهم لم يتبعوا هدى ربهم وإنما اتبعوا أهواءهم وعقولهم فضلوا ولذلك ينبغي أن يكون الهدى لله حصرا لئلا يكون سعي الناس شتى.

وهي مرتبطة بقوله ﴿فأما من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى فسنيسره لليسرى وأما من بخل واستغنى...﴾. فهذا من الهدى الذي بينه ربنا وقد عرّفنا كل طريق وإلى ماذا يوصل وهي مرتبطة بما بعدها من الآيات كما سنوضح ذلك.

---

(١) أنظر روح المعاني ١٤/٥١.

﴿وإن لنا للآخرة والأولى﴾

معنى الآية أن لنا كل ما في الآخرة وكل ما في الدنيا نتصرف به كيف نشاء فمن أرادهما أو إحداهما فليطلب ذلك منا [1].

إن هذه الآية مرتبطة بما قبلها وهي قوله ﴿إن علينا للهدى﴾ ذلك أن هدى الله يكون في اتباعه سعادة الدارين وفي الإعراض عنه شقاء الدارين ولذا أوصى ربنا آدم بعد خروجه من الجنة أنه سيأتيه منه الهدى فمن اتبعه كان له خير الدنيا والآخرة وسعادتهما ومن أعرض عنه كان له الشقاء فيهما. قال تعالى ﴿قال اهبطا منها جميعا بعضكم لبعض عدو فإمّا يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ۞ ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى ـ طه ١٢٣ . ١٢٤﴾.

وقال ﴿قلنا اهبطوا منها جميعا فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون ۞ والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ـ البقرة ٣٨ . ٣٩﴾.

إن سلوك سبيل الهدى في الدنيا يوصل في الآخرة إلى مرضاته سبحانه وإلى ثوابه وجناته. فهو مرتبط أحسن ارتباط بما قبله.

وهي مرتبطة بقوله ﴿فأما من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى فسنيسره لليسرى﴾ وقوله ﴿وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾ ذلك أن المعطي المتقي يريد الآخرة فيقول الله له: إن لنا الآخرة، والبخيل المستغني يريد الدنيا فيقول الله له: إن لنا الدنيا. فمن أرادهما أو أراد إحداهما فليطلبها منه تعالى وليسلك سبيل طاعته.

وهي مرتبطة أيضا بقوله تعالى ﴿فسنيسره لليسرى﴾ وقوله ﴿فسنيسره للعسرى﴾ لأن التيسير والتعسير إنما يكونان في الآخرة والأولى وهما له.

ومرتبطة بقوله ﴿فأنذرتكم نارا تلظى...﴾ لأن ذلك إنما يكون في الآخرة. والآخرة له سبحانه لذا يجب اتباع أوامره واجتناب نواهيه على كل حال.

وقدم الآخرة لتقدم طالبها وهو قوله ﴿فأما من أعطى واتقى...﴾ وأخر الأولى لتأخر طالبها وهو قوله ﴿وأما من بخل واستغنى...﴾.

---

(١) فتح القدير ٥/٤٤٠.

ثم نلاحظ من ناحية أخرى أن بناء الآية مثل بناء ما قبلها كلتاهما مؤكدة بان واللام وقد قدم الخبر على الاسم وكلتاهما تفيد القصر. فقوله ﴿إن علينا للهدى﴾ يفيد أن الهدى عليه قصرا. وقوله ﴿إن لنا للآخرة والأولى﴾ يفيد أنهما له قصرا لا يشاركه فيهما أحد.

وقد تقول: لقد وردت هذه الآية في هذه السورة مؤكدة ووردت في سورة النجم غير مؤكدة قال تعالى ﴿أم للإنسان ما تمنى فلله الآخرة والأولى ـ النجم ٢٤. ٢٥﴾ فما السبب؟

والجواب أن ثمة أكثر من سبب لهذا:

فقد وردت الآية في سورة الليل في سياق امتلاك الأموال والتصرف فيها فذكر سعة ملكه مؤكدا بأن واللام. فقد قال ﴿فأما من أعطى﴾ والمعطي مالك. وقال ﴿وأما من بخل واستغنى﴾ والبخيل مالك لأنه إن لم يكن مالكا فلا يوصف بالبخل إذ ليس عنده ما يبخل به. وذكر الاستغناء والاستغناء من الغنى. وذكر المال بعد ذلك بقوله ﴿وما يغني عنه ماله إذا تردى﴾ وقوله ﴿الذي يؤتي ماله يتزكى﴾ وكل ذلك فيمن يملك الأموال فذكر ربنا سعة ملكه وعظمته فناسب ذلك توكيد الملك في سورة الليل بخلاف آية النجم التي ليس فيها شيء من ذلك. فقد قال ﴿أم للإنسان ما تمنى فلله الآخرة والأولى ۞ وكم من ملك في السماوات لا تغني شفاعتهم شيئا﴾ فناسب التوكيد في سورة الليل دون النجم.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إن جو سورة الليل يشيع فيه ذكر الآخرة فقد ذكر عاقبة من أعطى ومن بخل. وقال بعدها ﴿وما يغني عنه ماله إذا تردى﴾ وذلك في الآخرة. وقال ﴿فأنذرتكم نارا تلظى...﴾ وهذه في الآخرة فناسب التوكيد في سورة الليل بخلاف سورة النجم التي لم يشع فيها جو الآخرة على هذا النحو.

وهناك أمر آخر في هذه الآية وهو أنه قدّم الآخرة على الأولى فيها وكذلك في آية النجم غير أنه قدم الأولى على الآخرة في سورة القصص فقال ﴿وهو الله لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون ـ القصص ٧٠﴾ فما سبب ذلك؟

فنقول إن آية القصص وردت في سياق ذكر نعم الله على الإنسان في الدنيا وهو ما ينبغي أن يحمده العبد عليها. قال تعالى ﴿وربك يعلم ما تكنّ صدورهم وما يعلنون ۞ وهو الله لا إله إلا هو له الحمد في الأولى والآخرة وله الحكم وإليه ترجعون ۞ قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون ۞ قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمدا إلى يوم القيامة من إله غير الله

يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون ❁ ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون ٦٩ ـ ٧٤).

فناسب تقديم الأولى على الآخرة لما وقعت في سياق الكلام على الأولى. وأنت ترى أنه لم يقل كما قال في آيتي الليل والنجم (فلله الآخرة والأولى) أو (إن لنا للآخرة والأولى) وإنما ذكر الحمد فقال (له الحمد في الأولى والآخرة) لما ذكر النعم على خلقه. فناسب كل تعبير موضعه.

ثم إنه من الملاحظ في القرآن الكريم أنه لم يقل مرة (إن لنا الدنيا والآخرة) أو (الآخرة والدنيا) بل كل ما ورد في نحو هذا ذكر الأولى مع الآخرة وذلك لأكثر من سبب.

منها ان (الاولى) أعم من (الدنيا) ذلك أنه استعمل (الدنيا) لما يحيا فيه المرء ويعيش نحو قوله (ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة) قوله (اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة) وقوله (قل متاع الدنيا قليل) وغير ذلك. أما (الأولى) فتستعمل للكون وما فيه على العموم ما يدركه الإنسان وما لا يدركه. فالسماوات وما فيها وساكنوها وما لا نعلم من خلق الله والأرض وما فيها كله من الأولى. فلما أراد أن يذكر ملكه وسعته ناسب أن يذكر (الأولى) بدل (الدنيا).

ثم إن (الدنيا) مؤنث (الأدنى) ومن معاني (الأدنى) الأقرب ومن معانيه السَّفل والأخس[1] وذلك نحو قوله تعالى (أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير ـ البقرة ٦١). فلما كان من معانيها السفالة والخساسة لم يناسب حين ذكر ملكه وعظمته ذكر الدنيا وإنما يناسب ذلك ذكر الأولى فكان ذلك أنسب والله اعلم.

﴿فأنذرتكم ناراً تلظّى ❁ لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذّب وتولّى﴾

قوله تعالى (فأنذرتكم نارا...) مرتبط بقوله (إن علينا للهدى) ذلك لأن هذا من الهداية والإرشاد. جاء في (روح المعاني): "(فأنذرتكم نارا تلظى) قيل متفرع على كون الهدى عليه سبحانه أي فهديتكم بالإنذار وبالغت في هدايتكم"[2]. ومرتبط بقوله (وإن لنا للآخرة والأولى) كما ذكرنا.

---

(١) أنظر لسان العرب (دنو) ١٨/٢٩٩–٣٠٠.
(٢) روح المعاني ٣٠/١٥٠.

وظاهرٌ أنه أنذرهم النار ولم يبشرهم ولذا كان الكلام عليها وعلى من يصلاها ومن ينجو منها ولم يذكر الجنة لأن ذلك ليس من الإنذار وإنما هو من التبشير. فلما قصر تبليغه على الإنذار قصر الكلام على النار وعلى صفات صاليها والناجي منها.

لقد نكر النار ووصفها بقوله (تلظى) وهذا يحتمل أنه أنذرهم النار على وجه العموم ويحتمل أنه أنذرهم نارا مخصوصة اعدت للأشقى دون غيره. فإن النار دركات، وبعض العذاب أشد من بعض. فالأشقى على هذا يصلى نارا قد لا يصلاها غيره ممن هو دونه في الشقاء كما قال تعالى (سيذَّكر من يخشى ويتجنبها الأشقى الذي يصلى النار الكبرى - الأعلى ١٠-١٢).

فإن كانت نارا خاصة بالأشقى لا يصلاها غيره فالقصر واضح فإنه لا يصلاها غيره. وإن كان يراد بها عموم النار فقد أثير في ذلك سؤال وهو: إن عموم النار يصلاها الأشقى وغيره ممن دونه في الشقاء ويصلاها العصاة من المسلمين فكيف قصر ذلك على الأشقى فقال: (لا يصلاها الا الأشقى)؟

والجواب عن ذلك من أوجه:

منها أن المقصود أن يصلاها صليا تاما لازما على جهة الخلود وهذا خاص بالكافر الكامل في الشقاء[1].

ومنها أن اسم النار يطلق بهذا التنكير على عموم النار بكل أقسامها وأحوالها وجميع ما أعد فيها من أهون أحوال العذاب إلى أشده فكل ذلك داخل في قوله (نارا تلظى). يصلاها الشقي والأشقى وتشمل الدرك الأسفل والاعلى أعاذنا الله منها جميعها. فيصح أن يقال بهذا العموم (لا يصلاها إلا الأشقى) باعتبار قسم منها. وأن يقال (يصلاها عموم الأشقياء) باعتبار العموم.

ومنها أن النار بكل أصنافها وعلى اختلاف دركاتها وأحوالها وأهوالها لا يصلاها إلا الأشقى. فإن الذي يصلى النار هو أشقى الخلق إذ ليس بعدها شقاء. فالذي يعذب أهون العذاب هو الأشقى فكيف بمن يصلى أشد العذاب؟

إن أهون النار وليس فيها هين أعدّ للأشقى فكيف أشدها؟ إن من يعذّب أهون العذاب يرى أن ليس أحد من أهل النار أشد عذابا منه فقد جاء في (صحيح مسلم) أن

---

(١) أنظر فتح القدير ٥/٤٤٠-٤٤١.

رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن أهون أهل النار عذابا من له نعلان وشراكان من نار يغلي منهما دماغه كما يغلي المرجل ما يرى أن أحدا أشد منه عذابا وإنه لأهونهم عذابا». فعلى هذا المعنى لا يصلى النار إلا الأشقى إذ إن أقلهم شقاء هو الأشقى فكيف بأشقاهم؟ أعاذنا الله منها.

والراجح فيما يبدو لي أنه يشير إلى نار خاصة أعدت للأشقى الذي كذّب وتولى. والله أعلم.

وقد تقول: ولم نكّر النار وجعلها عامة ولم يعرّفها ليدل على أنها نار خاصة بالأشقى؟ والجواب عن ذلك من أوجه:

منها أنه نكّر النار وجعلها عامة ووصفها بأنها تلظى ـ وكل جهنم كذلك. نارٌ تلظى ـ ليعلمنا أن النار بكل أقسامها وأحوالها وصفاتها تستحق الإنذار وأن على الناس أن يحذروها. ولو عرّفها لظن ظان أن التحذير واقع على تلك النار دون غيرها في حين أنه أنذرنا النار على العموم فكان التنكير أنسب.

ووصفها بأنها ﴿تلظى﴾ وكل جهنم نار تلظى ولكنها دركات فوصفها بوصف عام لتشمل نار الأشقى وغيره فيتحقق الإنذار على العموم وعلى الأشقى خاصة.

ومثلها أن تقول (نار حامية) فأن كل جهنم نار حامية ولكن بعضها أشد من بعض فالشقي يصلى ناراً حامية والأشقى يصلى نارا حامية والعصاة يصلون نارا حامية.

ونحوه أن تقول (نار ذات لهب) فلا ينفي أن يكون ذلك للشقي والأشقى وعصاة المسلمين. فهناك نار تلظى لا يصلاها إلا الأشقى ونار تلظى يصلاها غير الأشقى.

ومن جهة أخرى أنه لو عرفها وخصصها لكان قوله ﴿وسيجنبها الأتقى﴾ خاصا بتلك النار دون غيرها فقد يذوق غيرها ولكنه جعلها عامة فدل تنكيرها على أن الأتقى يتجنب النار على العموم بكل أحوالها. فكان التنكير أنسب من كل ناحية.

لقد ذكر للأشقى صفتين وهما التكذيب والتولي فقال ﴿لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذّب وتولى﴾.

ومعنى ﴿كذّب﴾ كذّب بكل مفردات الإيمان ومقتضياته. ومعنى ﴿تولى﴾ أدبر عن الطاعات وابتعد عنها وانشغل بالمعاصي. فقوله ﴿كذّب﴾ مقابل ﴿صدّق بالحسنى﴾. وقوله ﴿تولى﴾ مقابل ﴿أعطى واتقى﴾. وقوله ﴿كذّب وتولى﴾ توكيد لقوله ﴿بخل واستغنى

وكذّب بالحسنى﴾. فالبخل والاستغناء من التولّي. والتولّي أعم لأنه يشملهما ويشمل غيرهما.

والتكذيب أعم من التكذيب بالحسنى لأن التكذيب يشمل التكذيب بالحسنى وغيره من التكذيب بغير الحسنى وهو عاقبة الكفار.

ولما كان الوصف أعم واشمل كانت العاقبة أسوأ فقد قال في الآية الأولى ﴿وأما من بخل واستغنى وكذّب بالحسنى فسنيسره للعسرى﴾. وذكر في هذه الآية أنه الأشقى وأنه يصلى نارا تلظى لا يصلاها غيره فقال ﴿فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذّب وتولى﴾. وهذه العقوبة أسوأ وأعظم.

ولما كان التكذيب عاما غير مخصوص بشيء والتولي عاما غير مخصوص بشيء استحق أن يكون ذلك هو الأشقى.

وهذا وجه آخر لتنكير النار وعمومها وعدم تخصيصها فإنه أطلق صفة الأشقى في التكذيب والتولي فناسب الإطلاق ههنا.

وقال ﴿فأنذرتكم﴾ بالماضي ولم يقل ﴿فأنذركم﴾ بالمضارع كما قال ﴿إنما أنذركم بالوحي ـ الأنبياء ٤٥﴾ ذلك لأنه أنذرهم بأمر واحد أخبرهم به وهي النار أما قوله ﴿أنذركم بالوحي﴾ فلأن الوحي مستمر والإنذار لم ينته مادام الوحي يتنزل فجاء به مضارعا.

ونحوه من التعبير بالماضي قوله ﴿فقل أنذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود ـ فصلت ١٣﴾ وقوله ﴿إنا أنذرناكم عذابا قريبا ـ النبأ ٤٠﴾ فإن الإنذار فيهما تم واكتمل وهما نظير قوله ﴿فأنذرتكم نارا تلظى﴾.

ومن الملاحظ أنه لم يؤكد الإنذار في هذه السورة في حين أكده في سورة النبأ فقال ﴿إنا أنذرناكم عذابا قريبا﴾ بتوكيد الإنذار بإنّ ذلك إن الإنذار في سورة الليل لم يرد إلا في هذه الآيات ﴿فأنذرتكم نارا تلظى لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى﴾.

أما في سورة النبأ فقد اتسع الإنذار وتكرر ذلك أنه بدأ بقوله ﴿كلا سيعلمون ۞ ثم كلا سيعلمون﴾ وهو إنذار مؤكد بالتكرار. ثم أعاد الإنذار بقوله ﴿إن جهنم كانت مرصادا ۞ للطاغين مآبا ۞ لابثين فيها أحقابا ۞ لا يذوقون فيها بردا ولا شرابا ۞ إلا حميما وغساقا ۞ جزاء وفاقا ۞ إنهم كانوا لا يرجون حسابا ۞ وكذّبوا بآياتنا كذّابا ۞ وكل شيء أحصيناه كتابا ۞ فذوقوا فلن نزيدكم إلا عذابا ـ النبأ ٢١-٣٠﴾.

ثم كرر الإنذار في آخر السورة بقوله ﴿إنا أنذرناكم عذابا قريبا يوم ينظر المرء ما قدمت يداه ويقول الكافر يا ليتني كنت ترابا﴾. فكان الإنذار في أول السورة ووسطها وآخرها، فناسب ذلك التوكيد في سورة النبأ دون سورة الليل.

﴿وسيُجنَّبها الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى﴾

لم يقل (ولا يجنبها إلا الأتقى) كما قال ﴿لا يصلاها إلا الأشقى﴾ وإنما ذكر أن الأتقى سيجنبها اما غير الأتقى فقد يجنبها أيضا أو يردها ورودا خفيفا على حسب عمله. أما الأتقى فإنه يجنبها تجنيبا كاملا.

ثم ذكر مقابل الأشقى الذي كذّب وتولى: ﴿الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى﴾. وذكر له ثلاث خصال: التقوى بل الصفة العليا في التقوى وهي ﴿الأتقى﴾. وأنه يؤتي ماله يتزكى. وهو مقابل ﴿بخل واستغنى﴾ وهو الوصف الأعلى في هذا الأمر ذلك أنه ﴿يؤتي ماله يتزكى﴾ فهو يعطي ماله كله. وبذا يكون قد وصفه بالوصف الأعلى في التقوى والوصف الأعلى في الإنفاق فإنه لا عطاء أكثر من ذلك.

ثم انظر كيف قال ﴿يؤتي ماله﴾ بإضافة المال إليه ولم يقل ﴿يؤتي المال﴾ بمعنى أنه يؤتي ثمرة كدِّه وعمله هو. ثم ذكر الغرض من ذلك وحاله عند العطاء وهو أنه يتزكى بذلك أي يتطهر.

وذكر أنه لم يفعل ذلك إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى. وذلك أعلى درجات التصديق بالحسنى.

ثم انظر كيف أنه لما ذكر الأشقى بصفات أعم وأسوأ مما قاله فيمن قبله فقال ﴿الذي كذب وتولى﴾ وهو أعم وأسوأ ممن قال فيهم ﴿وأما من بخل واستغنى وكذب بالحسنى﴾ ذكر أيضا بمقابل ﴿من أعطى واتقى وصدق بالحسنى﴾ من هو أعلى منه فقال ﴿الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى﴾. فقد ذكر بمقابل ﴿أعطى﴾ وهو يحتمل العطاء الكثير والقليل انه ﴿يؤتي ماله﴾ وهو أكثر وأعم ذلك لأن هذا يؤتي ماله كله.

وبمقابل ﴿اتقى﴾ الأتقى وهي الصفة العليا. وبمقابل ﴿صدّق بالحسنى﴾ أنه يفعل ذلك ابتغاء وجه ربه الأعلى ولا يفعله إلا لذلك فهو أعلى درجات التصديق.

ولذا كان الجزاء أعلى فإنه قال في الأولى ﴿فسنيسره لليسرى﴾ وقال ههنا أنه يجنب النار وأنه سوف يرضى. فذكر أمرين. ومعنى ﴿ولسوف يرضى﴾ أنه سوف يرضى بثوابه

في الآخرة لعظيم ما أعدّ له. وهناك معنى آخر لها، وهو أنه لم يفعل ذلك إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ورضوانه ولسوف يرضى الله عنه. وكلا المعنيين جليل شريف. فإن رضا الله أكبر من الجنات كما قال الله تعالى ﴿ورضوان من الله أكبر﴾ والمعنيان مرادان معا ذلك أن الله سوف يرضى عنه وأنه سيرضى بما جزاه الله سبحانه. فانظر عظم هذا الجزاء.

ثم انظر من ناحية أخرى كيف قال ﴿وسيُجَنَّبها الأتقى﴾ بالبناء للمجهول ولم يقل (سيتجنبها الأتقى) بالبناء للمعلوم ذلك أن تجنب النار أمر عسير ليس ذلك إليه بل ذلك إلى ربه. وسبيل ذلك التقوى والتطهر وإنفاق المال وإخلاص العمل لله.

ونظير ذلك قوله تعالى ﴿فمن زُحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز ـ آل عمران ١٨٥﴾ بالبناء للمجهول ولم يقل (من تزحزح عن النار) لأن الزحزحة عن النار ليست إلى الناس بل إلى خالقهم ومالكهم خالق النار. وهذا إنذار عظيم للناس لو كانوا يعلمون فإنه ليس باستطاعة أحد أن يتجنب النار بنفسه ولو كان الأتقى وكيف يمكن أن يتجنبها وقد أقسم ربنا على أننا كلنا سنردها ولا ينجو إلا من ينجيه الله منها. فقال سبحانه ﴿وإنْ منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا ۞ ثم ننجي الذين اتقوا ونذر الظالمين فيها جثيا ـ مريم ٧١، ٧٢﴾ وقال ﴿ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة أليس في جهنم مثوى للمتكبرين ۞ وينجي الله الذين اتقوا بمفازتهم لا يمسهم السوء ولا هم يحزنون ـ الزمر ٦٠، ٦١﴾.

ألا ترى إلى قوله تعالى ﴿ثم ننجي الذين اتقوا﴾ وقوله ﴿وينجي الله الذين اتقوا﴾ بإسناد التنجية إلى الرب نفسه لا إلى المتقين. وهو نظير قوله ﴿وسيجنبها الأتقى﴾ ببناء التجنيب للمجهول. والمتقون ـ كما يظهر من الآيات ـ هم الناجون.

وقد تقول: ولم أسند ضمير التنجية في سورة مريم إلى ضمير المتكلمين فقال ﴿ثم ننجي الذين اتقوا﴾ وأسنده في سورة الزمر إلى الله فقال ﴿وينجي الله الذين اتقوا﴾ وبنى الفعل للمجهول في سورة الليل فقال ﴿وسيجنبها الأتقى﴾؟

والجواب أن ذلك بحسب السياق الذي ورد فيه التعبير، فإن الجو الشائع في سورة مريم إسناد الفعل إلى ضمير المتكلمين وذلك نحو قوله ﴿أولا يذكر الإنسان أنا خلقناه... فوربك لنحشرنهم والشياطين ثم لنحضرنهم... ثم لننزعن من كل شيعة... لم لنحن أعلم... ثم ننجي الذين اتقوا... يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين...﴾ ... إلخ، فناسب ذلك إسناد الفعل ﴿ننجي﴾ إلى ضمير الجماعة للتعظيم.

وإن الجو الشائع في سورة الزمر إسناد الفعل إلى الله سبحانه وقد شاع فيها ذكر الله نحو قوله ﴿إن الله يحكم بينهم... إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار... لو أراد الله أن يتخذ ولداً... ذلك يخوّف الله به عباده... أولئك الذين هداهم الله... وعد الله لا يخلف الله الميعاد... ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء... أفمن شرح الله صدره للإسلام... الله نزل أحسن الحديث... فأذاقهم الله الخزي في الحياة الدنيا......﴾ وغير ذلك وغيره، فناسب ذلك أن يسند التنجية إلى الله.

في حين شاع في سورة الليل العموم والإطلاق فناسب حذف الفاعل وإسناد التجنيب إلى غير مذكور ليناسب جو الإطلاق في السورة ولاشك أن ذكر الفاعل يفيد التخصيص لا الإطلاق.

ومن الملاحظ أنه ذكر في الذين اتقوا أنه ينجيهم وفي الأتقى أنه يجنّبها، ذلك أن النجاة قد تكون بعد الوقوع في الشيء ومعاناته وذلك نحو قوله تعالى في بني إسرائيل ﴿وإذ نجيناكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يذبّحون أبناءكم ويستحيون نساءكم ـ البقرة ٤٩﴾. أما التجنيب فمعناه التنحية والمباعدة. فقولي (جنّبتك العذاب) يفيد أني أبعدتك عنه فلم تذقه. وأما (أنجيتك من العذاب) فقد يحتمل أنه كان واقعا فيه ثم أنجاه منه ولذا قال تعالى بعد قوله ﴿وإن منكم إلا واردها﴾ ﴿ثم ننجي الذين اتقوا﴾ أي بعد الورود.

ولاشك أن الأتقى هو في الدرجة العليا من التقوى فقال فيه ﴿وسيجنبها﴾ وأما الذين اتقوا ففيهم المتقي والأتقى فذكر أن لهم النجاة وكلاهما ذو حظ عظيم غير أنهم درجات عند ربهم.

﴿وما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى ولسوف يرضى﴾

أي ليس لأحد عليه فضل فيجازيه عليه وإنما يفعل ذلك ابتغاء وجه ربه فعمله خالص لله غير مشوب بشائبة ولذا استحق أن يرضيه الله وأن يرضى الله عنه، جاء في (فتح القدير) في تفسير هذه الآية: الجملة مستأنفة لتقرير ما قبلها من كون التزكي على جهة الخلوص غير مشوب بشائبة تنافي الخلوص. أي ليس ممن يتصدق بماله ليجازي بصدقته نعمة لأحد من الناس عنده ويكافئه عليها. وإنما يبتغي بصدقته وجه الله تعالى. ومعنى الآية أنه ليس لأحد من الناس عنده نعمة من شأنها أن يجازي عليها حتى يقصد ما يؤتي من ماله مجازاتها [1].

---

(1) فتح القدير ٤٤١/٥.

إن السورة فيها أكثر من خط تعبيري منها خط العموم ومنها خط المقابلة ومنها خط التفضيل وغير ذلك من الخطوط التعبيرية.

يتضح خط العموم في السورة من مواطن منها أنه أقسم بالليل إذا يغشى على العموم ولم يقل يغشى ماذا، وأقسم بالنهار إذا تجلى ولم يقل مثلا كما قال في سورة الشمس ﴿والليل إذا يغشاها والنهار إذا جلاّها﴾.

وقال ﴿وما خلق الذكر والأنثى﴾ فإن قوله ﴿وما خلق﴾ عام يحتمل القسم بالخالق أي والذي خلق الذكر والأنثى ويحتمل القسم بالمصدر أيضا أي وخلق الذكر والأنثى.

و ﴿الذكر والأنثى﴾ عام أيضا يحتمل كل ذكر وأنثى ويحتمل أن يراد به بنو آدم. وذكر السعي المختلف على العموم ولم يقيده بعمل صالح أو غيره. ثم قال ﴿فأما من أعطى﴾ فأطلق العطاء ولم يقيده بشيء فإنه يحتمل العطاء العام من مال وغيره ويحتمل العطاء القليل والكثير. كما أطلق جهة العطاء فلم يقيدها بمسكين أو أسير ونحو ذاك. و(من) اسم يفيد العموم أيضا وقال ﴿واتقى﴾ ولم يقيد الاتقاء بشيء فلم يقل مثلا (اتقى ربه) أو (اتقى النار) أو (اتقى يوما يرجع فيه إلى الله) كما قال في آيات أخرى وإنما أطلقه في كل ما ينبغي اتقاؤه.

وقال ﴿وصدّق بالحسنى﴾ والحسنى صفه تحتمل أمورا عدة وهي صفة مطلقة لم يقيدها بشيء ولم يذكر لها موصوفا.

وقال ﴿فسنيسره لليسرى﴾ وهو عام مطلق يحتمل أمورا عديدة ولم يذكر أمرا بعينه.

وكذلك قوله ﴿كذّب بالحسنى﴾ وقوله ﴿فسنيسره للعسرى﴾ عام مطلق نظير قوله ﴿صدّق بالحسنى﴾ و ﴿فسنيسره لليسرى﴾.

وقوله ﴿وما يغني﴾ يحتمل الاستفهام والنفي. وقوله ﴿إذا تردى﴾ يحتمل عدة معان منها السقوط ومنها الهلاك ومنها إذا تردى في أكفانه.

وقوله ﴿إن علينا للهدى﴾ يحتمل أكثر من معنى فقد يحتمل أن علينا بيان الهدى ويحتمل أن علينا طريق الهدى أي يوصل إلينا.

وقوله ﴿إن لنا للآخرة والأولى﴾ عام مطلق فلم يقل مثلا ﴿لله ما في السماوات وما في الأرض﴾ أو ﴿مالك يوم الدين﴾ بل أطلق ذلك ليشمل الآخرة والأولى على العموم.

وقوله ﴿فأنذرتكم نارا تلظى﴾ ذكرها منكرة لم تخصص إلا بالتلظي. والتلظي وصف عام لنار جهنم فكانت النار عامة والوصف عاما.

وقوله (الذي كذّب وتولى) عام مطلق فإنه أطلق التكذيب ولم يقيده. فلم يقل مثلا ﴿الذي يكذّب بالدين﴾ أو ﴿يكذّب بآياتنا﴾ أو ﴿بما أرسلنا به رسلنا﴾ بل أطلقه. وكذلك قوله ﴿تولى﴾ فإن التولي عام لا يختص بشيء.

وكذلك قوله ﴿يتزكى﴾ فإنه يحتمل أكثر من معنى فقد يكون معناه (يتطهر) أو يدفع زكاة ماله وغير ذلك.

وقوله ﴿ولسوف يرضى﴾ يحتمل أكثر من معنى فإنه يحتمل أن الأتقى هو الذي يرضى ويحتمل أن ربه سيرضى عنه.

ومن التقابل في السورة أنه أقسم بالليل إذا يغشى وبالنهار إذا تجلى وهما متقابلان. فالليل يقابل النهار. و﴿يغشى﴾ يقابل ﴿تجلى﴾. فإن معنى ﴿يغشى﴾ يغطي ومعنى ﴿تجلى﴾ ظهر وتكشف. و﴿يغشى﴾ فعل مضارع و﴿تجلى﴾ فعل ماض.

وذكر الذكر والأنثى وهما متقابلان. وقوله ﴿فأما من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى﴾ يقابل قوله ﴿وأما من بخل واستغنى وكذّب بالحسنى﴾. فـ ﴿أعطى﴾ مقابل ﴿بخل﴾. و﴿اتقى﴾ مقابل ﴿استغنى﴾. و﴿صدق بالحسنى﴾ مقابل ﴿كذب بالحسنى﴾.

وقوله ﴿فسنيسره لليسرى﴾ يقابل قوله ﴿فسنيسره للعسرى﴾. و﴿الآخرة﴾ تقابل ﴿الأولى﴾.

و﴿يصلاها﴾ مقابل ﴿يجنبها﴾. و﴿يصلاها﴾ مبني للمعلوم و﴿يجنبها﴾ مبني للمجهول. وقوله ﴿الأشقى الذي كذب وتولى﴾ يقابل ﴿الأتقى الذي يؤتي ماله يتزكى﴾.

فهو خط واضح في السورة كما ترى.

ويتضح في السورة خط تعبيري آخر وهو ذكر الدرجة العليا في الوصف. وذلك قوله ﴿الحسنى﴾ وهو مؤنث الأحسن و﴿اليسرى﴾ مؤنث الايسر. و﴿العسرى﴾ مؤنث الأعسر. و﴿الأولى﴾ مؤنث الأول. و﴿الأشقى﴾ و﴿الأتقى﴾ و﴿الأعلى﴾. وكلها مما عرف بأل وهو أعلى درجات التفضيل.

سورة الإنسان



﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً ۞ إنّا خلقنا الإنسان من
نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا ۞ إنّا هديناه السبيل إما شاكرا وإمّا كفورا ۞
إنّا أعتدنا للكافرين سلاسل وأغلالا وسعيرا ۞ إنّ الأبرار يشربون من كأس كان
مزاجها كافورا ۞ عينا يشرب بها عباد الله يفجّرونها تفجيرا ۞ يوفون بالنذر
ويخافون يوما كان شره مستطيرا ۞ ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا ۞
إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاءً ولا شكورا ۞ إنّا نخاف من ربنا يوما
عبوساً قمطريراً ۞ فوقاهم الله شر ذلك اليوم ولقّاهم نضرة وسروراً ۞ وجزاهم بما
صبروا جنة وحريرا ۞ متكئين فيها على الأرائك لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا ۞
ودانيةً عليهم ظلالها وذُلّلت قطوفها تذليلاً ۞ ويطاف عليهم بآنية من فضةٍ وأكوابٍ
كانت قواريرا ۞ قوارير من فضة قدّروها تقديرا ۞ ويُسقوْن فيها كأساً كان مزاجها
زنجبيلا ۞ عيناً فيها تسمى سلسبيلا ۞ ويطوف عليهم ولدانٌ مخلّدون إذا رأيتهم
حسبتهم لؤلؤا منثورا ۞ وإذا رأيت ثَمّ رأيت نعيماً ومُلكا كبيرا ۞ عاليَهم ثياب
سندس خضرٌ وإستبرقٌ وحُلّوا أساور من فضة وسقاهم ربهم شرابا طهورا ۞
إن هذا كانَ لكم جزاء وكان سعيكم مشكورا ۞ إنّا نحن نزّلنا عليك القرآن تنزيلا ۞
فاصبر لحكم ربك ولا تطع منهم آثماً أو كفورا ۞ واذكر اسم ربك بكرةً وأصيلا ۞
ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا ۞ إن هؤلاء يحبون العاجلة ويذرون وراءهم
يوماً ثقيلا ۞ نحن خلقناهم وشددنا أسْرهم وإذا شئنا بدّلنا أمثالهم تبديلا ۞ إن هذه
تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا ۞ وما تشاؤون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً
حكيما ۞ يُدخل من يشاء في رحمته والظالمين أعدّ لهم عذاباً أليما﴾

﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا﴾

تذكر السورة الإنسان قبل وجوده وتذكره وهو نطفة أمشاج وتذكره وهو إنسان مكلف وبعد خروجه من الدنيا إلى النعيم والملك الكبير أو إلى الأغلال والسعير.

﴿هل أتى﴾

اتفق المفسرون على أن (هل) ههنا بمعنى (قد)[1] على أن الاستفهام للتقرير أي (أقد أتى على الإنسان حين من الدهر؟). فإن معنى ﴿هل أتى﴾ (أقد أتى) بقد المسبوقة بهمزة الاستفهام وليس معناها (قد أتى) من دون استفهام. والمراد بها التقرير أي أن تستجوب المخاطب وتقرره بأمر قد علمه فتقول له (هل أتى على الإنسان ذلك؟) فلابد أن يقول مقرا معترفا بذلك: نعم قد أتى عليه. كما تقول لشخص قد أعطيته وأرضيته: هل أعطيتك وأرضيتك؟ فيقول لك: نعم.

وهو أبلغ من مجرد الإخبار بأن تقول له: قد أعطيتك وقد كفيتك. لأن هذا إخبار من المتكلم دون أن يُقرَّ به المخاطب ويعترف به بخلاف ما إذا سبقه الاستفهام التقريري.

فإذا أقرَّ ـ ولابد ـ أنه أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا قيل له: ومن الذي خلقه وأوجده؟

جاء في (الكشاف): «هل بمعنى (قد) في الاستفهام خاصة والأصل: أهل. بدليل قوله:

أهل رأونا بسفح القاع ذي الأكم

فالمعنى (أقد أتى) على التقرير والتقريب جميعا. أي أتى على الإنسان زمن قريب حين من الدهر لم يكن فيه شيئا مذكورا أي كان شيئا منسيا غير مذكور نطفة في الأصلاب»[2].

وجاء في (التفسير الكبير): «اتفقوا على أن (هل) ههنا وفي قوله تعالى ﴿هل أتاك حديث الغاشية﴾ بمعنى قد. كما تقول: هل رأيت صنيع فلان؟ وقد علمت أنه قد رآه وتقول: هل وعظتك هل أعطيتك. ومقصودك أن تقرره بأنك قد أعطيته ووعظته»[3].

---

(١) التفسير الكبير ٢٣٥/٣٠.

(٢) الكشاف ٢٩٥/٣. وانظر البحر المحيط ٣٩٣/٨.

(٣) التفسير الكبير ٢٣٥/٣٠. وانظر معاني القرآن ٢١٣/٣.

وجاء في (روح المعاني): هل أتى أصله على ما قيل (أهل) على أن الاستفهام للتقرير أي الحمل على الإقرار بما دخلت عليه. والمقرر به من ينكر البعث وقد علم أنهم يقولون: نعم قد مضى على الإنسان حين لم يكن كذلك. فيقال فالذي أوجده بعد أن لم يكن كيف يمتنع عليه إحياؤه بعد موته. و(هل) بمعنى (قد) وهي للتقريب... فلما سدت (هل) مسد الهمزة دلت على معناها ومعنى الهمزة معا ثم صارت حقيقة في ذلك فهي للتقرير والتقريب [1].

وجاء في (فتح القدير): قيل هي وإن كانت بمعنى (قد) ففيها معنى الاستفهام. والأصل: أهل أتى. فالمعنى أقد أتى. والاستفهام للتقرير والتقريب [2].

﴿على الإنسان﴾

اختلف في المقصود بالإنسان في هذه الآية أهو آدم عليه السلام فيكون المقصود بقوله ﴿لم يكن شيئا مذكورا﴾ منذ خلقه الله من طين إلى أن نفخ فيه الروح فإنه كان شيئا ولم يكن مذكورا. أم هو جنس الإنسان أي بنو آدم بدليل قوله تعالى ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج﴾. فإن كل واحد من بني آدم لم يكن شيئا أصلا ثم كان شيئا غير مذكور وهو نطفة في الرحم ثم كان إنسانا مذكورا فيما بعد والآية تحتملهما. والراجح عندي أن الإنسان في هذه الآية آدم وفي الآية بعدها جنس الإنسان فذكر الإنسان الأول ومن تلاه.

جاء في (البحر المحيط): والإنسان هنا جنس بني آدم والحين الذي مر عليه إما حين عدمه وإما حين كونه نطفة وانتقاله من رتبة إلى رتبة حتى حين إمكان خطابه فإنه في تلك المدة لا ذكر له وسمي إنسانا باعتبار ما صار إليه.

وقيل آدم عليه الصلاة والسلام والحين الذي مر عليه هي المدة التي بقي فيها إلى أن نفخ فيه الروح [3].

وجاء في (التفسير الكبير): اختلفوا في الإنسان المذكور ههنا فقال جماعة من المفسرين يريد آدم عليه السلام. ومن ذهب إلى هذا قال: إن الله تعالى ذكر خلق آدم في هذه الآية ثم عقب بذكر ولده في قوله ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج﴾.

---

(1) روح المعاني ١٥٠/٢٩.
(2) فتح القدير ٣٣٤/٥.
(3) البحر المحيط ٣٩٣/٨.

والقول الثاني أن المراد بالإنسان بنو آدم بدليل قوله ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة﴾ فالإنسان في الموضعين واحد... واعلم أن الغرض من هذا التنبيه على أن الإنسان محدث. ومتى كان كذلك فلابد من محدث قادر[1].

﴿لم يكن شيئاً مذكوراً﴾

تحتمل الآية أكثر من معنى فإنها تحتمل أنه أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا أصلا لا مذكورا ولا غير مذكور مثل قوله تعالى ﴿أولا يذكر الإنسان أنّا خلقناه من قبل ولم يك شيئا ـ مريم ٦٧﴾ وقوله ﴿وقد خلقتك من قبل ولم تك شيا ـ مريم ٩﴾.

وتحتمل أن النفي موجه للقيد أي كان شيئا ولم يكن مذكورا. فإن مثل هذه التعبيرات تحتمل نفي الأصل كما تحتمل نفي القيد ومثل ذلك قوله تعالى ﴿لا يسألون الناس إلحافا ـ البقرة ٢٧٣﴾ والمعنى لا يسألونهم أصلا لا ملحفين ولا غير ملحفين. وتحتمل نفي القيد وحده ولا يتوجه إلى الأصل وذلك كقوله تعالى ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ـ الأنبياء ١٦﴾ فإنه نفى اللعب ولم ينف خلق السماوات والأرض.

والآية هنا تحتمل المعنيين فإنه أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا أصلا ثم أتى عليه حين قد كان فيه شيئا ولم يكن مذكورا.

وقد تقول: إذا كان المقصود هو المعنى الأول فلم ذكر القيد ولم لم يقل كما قال في موطن آخر ﴿لم يك شيئا﴾؟

والجواب أن ذكر كلمة (مذكور) له أكثر من سبب ويؤدي أكثر من فائدة. منها أن ذكرها يدل على تطور الإنسان ووجوده في جميع المراحل:

فإنه لم يكن شيئاً. ثم كان شيئاً غير مذكور. ثم كان شيئاً مذكوراً. بخلاف ما إذا حذف كلمة (مذكور) فإنه يقفز المرحلة الوسطى.

ثم إن ذكرها مناسب للآية بعدها وهو قوله ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج﴾ فإن الإنسان في الرحم حين كان نطفة أمشاجا كان شيئاً ولم يكن مذكورا. ومناسب لقوله في السورة ﴿نحن خلقناهم وشددنا أسرهم وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا﴾ فإن هذا يفيد أنه صار فيما بعد شيئا مذكورا.

---

(1) التفسير الكبير ٣٠/٢٣٥-٢٣٦.

وأما عدم ذكرها في آيتي مريم فهو المناسب أيضاً. يوضح ذلك السياق الذي وردت فيه الآيتان. أما الآية الأولى فهي إيضاح لنبي الله زكريا حين بشره الله بيحيى واستبعد ذلك زكريا بقوله ﴿قال رب أنى يكون لي غلام وكانت امرأتي عاقراً وقد بلغت من الكبر عتيا - ٨﴾ فتعجب كيف يكون له غلام وهذا حاله وحال امرأته؟ فقال رب العزة: ﴿قال كذلك قال ربك هو عليّ هيّن وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا ٩﴾.

فإذا كان رب العزة خلقه ولم يك شيئاً أصلاً كان أهون عليه أن يخلق ولداً من أبوين. ولاشك أن الخلق من العدم اصعب في ميزان العقل من الخلق من شيء وإن لم يكن مذكوراً فإنه في حالة كونه شيئاً غير مذكور هو موجود على هيئة ما أو في حالة ما أو في طور ما لكنه غير مذكور. فالحالة الأولى وهي خلقه من العدم أبعد وهو مع ذلك أوجده. ثم إنه لو قال (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا مذكورا) لقال: رب لقد كنت شيئاً وإن لم أكن مذكورا فخلقتني وأما الغلام الذي وعدتني به فليس له وجود أصلاً فالأمر مختلف.

وكذلك الآية الأخرى في السورة نفسها وهو قوله ﴿ويقول الإنسان أإذا ما مت لسوف أخرج حيا ۞ أولا يذكر الإنسان أنّا خلقناه من قبل ولم يك شيئا - مريم ٦٦، ٦٧﴾ فإن الإنسان يستبعد إخراجه حياً بعد الموت فيقول له رب العزة: لقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً أصلاً. والإعادة أيسر من الابتداء ثم إن المادة بعد موت الإنسان موجودة في حين ابتدأ الله خلقه ولم يك شيئاً أصلاً. فالخلق الأول أدل على القدرة. ولا يناسب في هذا المقام أن يقول (ولم يك شيئا مذكورا) لأن ذلك يعني أنه كان شيئاً غير أنه لم يكن مذكورا والحالة الأولى أدلّ على القدرة.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه بعد الموت هو شيء لكنه غير مذكور فلو قال (ولم يك شيئا مذكورا) لأشبهت هذه الحالة حالته بعد الموت في أنه شيء غير مذكور.

في حين أراد أن يدلل على عظيم قدرته في الإنشاء والابتداء ليدل على سهولة الإعادة والإخراج فكان كل تعبير في مكانه هو الأنسب.

ثم لننظر من ناحية أخرى نظم الآية ﴿هل أتى على الإنسان...﴾ فإنه استعمل ﴿أتى﴾ بدل (جاء) ذلك أن بعض أهل اللغة فرق بين الإتيان والمجيء فذكر أن (الإتيان) يفيد المجيء بسهولة[1]، وقد استبان لي من النظر في التعبير القرآني أنه يستعمل

---

(١) مفردات الراغب ٦، ١٠٢.

المجيء لما فيه صعوبة ومشقة أو لما هو اصعب واشق مما تستعمل له (أتى). وقد بينت ذلك بصورة وافية في كتابي (لمسات بيانية في نصوص من التنزيل) في شرح قصة موسى في سورتي النمل والقصص.

فاستعمل (أتى) ههنا لأن إتيان الدهر على الإنسان في هذه الحال ليس فيه مشقة ولا صعوبة عليه فهو إما لم يكن شيئا أو كان شيئا ولم يكن مذكورا. وفي كلتا الحالتين ليس في إتيان الدهر عليه مشقة أو صعوبة فاستعمل (أتى) دون (جاء).

ثم إنه قدم الجار والمجرور على الفاعل فقال ﴿هل أتى على الإنسان حين من الدهر﴾ ذلك لأن الجار والمجرور أهم فإن الإنسان هو مدار الحديث وليس الدهر فإن الدهر يمر ولا يقف في حال. فالقول: إن الدهر يأتي ليس فيه فائدة كبيرة بخلاف ذكر المأتي عليه وهو الإنسان.

﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه فجعلناه سميعاً بصيرا﴾

لما ذكر أن الإنسان أتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا واستدعى ذلك النظر فيمن أوجده وخلقه قال ﴿إنا خلقنا الإنسان﴾ فنسب الخلق إلى نفسه سبحانه بضمير التعظيم وأكده بإنّ لأن ذلك يستدعي التعظيم ويستدعي التوكيد.

وقد ذكر ضمير الخالق مرتين مرة مع (إنّ) فقال ﴿إنّا﴾ ومرة مع الفعل (خلق) فقال ﴿خلقنا﴾ للدلالة على أنه هو الخالق وحده وأنه ليس معه شريك. وقال ﴿نبتليه﴾ بإسناد الابتلاء إليه ليعلم أن المبتلي هو الخالق ثم أسند كل الأفعال إليه ليعلم أنه هو صاحبها لا غيره ولم يبن فعلا للمجهول فإنه لو فعل ذلك لم يفد هذه الفائدة. ولأنه هو الخالق وهو الذي امتن عليه بالنعم فجعله سميعا بصيرا مميزا استحق أن يعبد ويشكر.

و﴿الإنسان﴾ هنا بنو آدم وليس آدم بدليل قوله ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة﴾ فإن آدم لم يخلق من نطفة[1].

والذي يترجح عندي والله أعلم قول من ذهب إلى أن المقصود بالإنسان المذكور في الآية الأولى هو آدم عليه السلام وفي الآية هذه بنوه[2] فيكون قد ذكر خلق آدم وبنيه وهو أدل على القدرة وأظهر لأن فيه نوعي الخلق: الإيجاد والاستمرار.

---

(١) أنظر الكشاف ٢٩٥/٣، البحر المحيط ٣٩٣/٨.
(٢) أنظر التفسير الكبير ٢٣٥/٣٠.

ولذا والله أعلم كرر كلمة (الإنسان) ولم يذكر الضمير فقال ﴿هل أتى على الإنسان... إنّا خلقنا الإنسان﴾ ولم يقل (إنا خلقناه) ولو قال (إنا خلقناه) لتعين أن يكون المقصود بالإنسان في الموضعين هم ذرية آدم ولم يشمل آدم. فكرر كلمة (الإنسان) ليحتمل أن يراد بالأول آدم وبالثاني ذريته فيشملهما جميعاً.

ومعنى (الأمشاج) الأخلاط. يقال: مشج يمشج مشجاً إذا خلط. ومشجه ومزجه بمعنى. والمشيج الخليط والمشوج المخلوط[1].

وكلمة (أمشاج) تستعمل مفرداً وجمعاً شأن كلمة هجان ودلاص وبشر وفلك وغيرها. فيقال في المفرد مَشَج بفتحتين كبطل وابطال ويقال مشيج كشريف وأشراف وجمعهما أمشاج. ويقال في المفرد أمشاج أيضا كقولهم برمة أعشار وبرد أكياش وثوب أسمال. وعلى هذا يقال: نطفة مَشَج ونطفة مشيج ونطفة أمشاج[2].

واختار كلمة (أمشاج) على المشج والمشيج لكثرة ما فيها من أخلاط وامتزاجات. وربما وصف الشيء بالجمع لإرادة التكثير فيقال مثلا بلدٌ سبسب وبلد سباسب كأنهم جعلوا كل جزء منه سبسباً ثم جمعوه على هذا [3].

وتقول: أرض قفر ودار قفر وأرض قفار ودار قفار تجمع على سعتها لتوهم المواضع كل موضع على حياله قفر [4].

فهذا إشارة إلى كثرة ما في النطفة من أخلاط على صغرها ولا تفيد كلمة مشج أو مشيج هذا المعنى والله أعلم.

﴿نبتليه﴾

نختبره ونمتحنه واختار (نبتلي) على (نبلوه) لبيان شدة الاختبار وقوته فإن في (ابتلى) من الشدة والمبالغة ما ليس في (بلا) ومعلوم أن (افتعل) فيه من المبالغة وقوة الحدث ما ليس في (فعل) وذلك كاكتسب وكسب واصطبر وصبر. ولو عدت إلى الاستعمال القرآني في (ابتلى) لوجدت ذلك واضحاً قال تعالى بعد وقعة أحد وما أصابهم فيها ﴿وليبتلي الله ما في صدوركم وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور ـ آل عمران ١٥٤﴾. وقال في وقعة الأحزاب

---

(١) أنظر الكشاف ٢٩٥/٣، البحر المحيط ٣٩١/٨، التفسير الكبير ٢٣٦/٣٠.
(٢) أنظر الكشاف ٢٩٥/٣.
(٣) لسان العرب (سبسب) ٢٤٣/١.
(٤) لسان العرب (قفر) ٤٢٢/٦.

﴿وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وتظنون بالله الظنونا ۞ هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالاً شديدا ـ الأحزاب ١٠، ١١﴾.

والله سبحانه يبلو ويبتلي. وقد تقول: ولم قال ههنا ﴿نبتليه﴾ وقال في سورة (الملك) ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا وهو العزيز الغفور ـ الملك ٢﴾؟

والجواب أن كل تعبير مناسب لموطنه. فقد ذكرنا أن (الابتلاء) أشد من البلاء ولذا ذكر معه مما يصح معه الابتلاء ما لم يذكره في سورة الملك.

١ ـ فقد قال في سورة الملك ﴿وهو العزيز الغفور﴾ والمغفرة تقتضي التخفيف بخلاف ما في سورة الإنسان.

٢ ـ ذكر في سورة الإنسان ما يصح معه الابتلاء من سمع وبصر وأنه هداه السبيل. فلما أطال في ذكر ما زوده بما يصح معه الابتلاء أطال وبالغ في البلاء. ولما خفف ولم يذكر ذلك في سورة الملك خفف في الفعل.

٣ ـ لم يذكر شيئا من ابتلاء الأعمال في سورة الملك عدا ذكر الكافرين وذكر الذين يخشون ربهم فقال ﴿وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير﴾ وقال في وصف المؤمنين ﴿إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير﴾ ولم يذكر شيئا من أعمال هؤلاء وأولئك. في حين ذكر في سورة الإنسان من أعمال هؤلاء وهؤلاء ما لم يذكره في سورة الملك. فذكر أن المؤمنين يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا وأنهم يطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا.

وطلب من نبيه أن يصبر لحكم ربه وأن لا يطيع آثما أو كفورا. كما طلب منه أن يذكر ربه بكرة وأصيلا وأن يسجد له ويسبحه ليلا طويلاً. وأفاض في ذكر نعيم المؤمنين ما لم يفض في سورة الملك.

وكذلك بالنسبة إلى الكافرين. فقد ذكر أنهم ﴿يحبون العاجلة ويذرون وراءهم يوما ثقيلا﴾ وقال في ختام السورة ﴿يدخل من يشاء في رحمته والظالمين أعدّ لهم عذابا أليما﴾. فاقتضى ذلك أن يذكر الابتلاء ويطيل في صيغة الفعل ويبالغ فيه بخلاف سورة الملك.

وقوله ﴿نبتليه﴾ يحتمل معنيين: المعنى الأول التعليل أي خلقناه لنبتليه وهو مثل قولك: جئت أتعلم منك أي لأتعلم، وجئت أشتري دارا أي لأشتري. وهذه الجملة استئنافية تفيد التعليل.

والمعنى الثاني أن يكون حالاً مقدرة من الفاعل بمعنى خلقناه مبتلين له أي مريدين ابتلاءه. ومعنى الحال المقدرة أن تكون الحال واقعة في المستقبل كقوله تعالى ﴿وبشرناه بإسحاق نبيا من الصالحين﴾ فهو لم يكن نبيا حين التبشير. وقد يكون حالاً من المفعول أي خلقناه مبتلى.

ولم يذكر لام التعليل كما في سورة (الملك) التي قال فيها ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ وذلك ليجمع معنيي التعليل والحالية.

وقد تقول: ولم لم يفعل ذلك في سورة الملك ليجمع بينهما؟

والجواب أن التعبير لا يحتمل ذلك فقد قال ﴿الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً﴾ فإنه ذكر علة خلق الموت والحياة لا علة خلق الإنسان فلا يحسن أن يقول (الذي خلق الموت والحياة يبلوكم) فناسب كل تعبير موضعه.

وقد تأتي الحال مفيدة للتعليل كقولك: جئت طالبا للعلم أي لطلب العلم. وعبدت الله طامعا في جنته أي طمعا. وفعلت ذلك مبتغيا رضوان الله أي ابتغاء رضوان الله.

وعلى هذا يمكن أن تكون جملة ﴿نبتليه﴾ استئنافية تفيد التعليل أو حالية مفيدة للتعليل أو حالاً مقدرة من الفاعل وهو الله أي مستقبلة بمعنى مبتلين له أو حالا من المفعول وهو الإنسان[1] أي مبتلى.

جاء في (التفسير الكبير): أما قوله ﴿نبتليه﴾ ففيه مسائل:

(المسألة الأولى) نبتليه معناه لنبتليه وهو كقول الرجل (جئتك أقضي حقك) أي لأقضي حقك. وأتيتك أستمنحك أي لأستمنحك. كذا قوله ﴿نبتليه﴾ أي لنبتليه ونظيره قوله ﴿ولا تمنن تستكثر﴾.

(المسألة الثانية) نبتليه في موضع الحال أي خلقناه مبتلين له يعني مريدين ابتلاءه[2].

وجاء في (البحر المحيط): ﴿نبتليه﴾ نختبره بالتكليف في الدنيا... وعلى أن المعنى نختبره بالتكليف فهي في حال مقدرة لأنه تعالى حين خلقه من نطفة لم يكن مبتليا له بالتكليف في ذلك الوقت[3].

---

(1) أنظر فتح القدير ٣٣٥/٥

(2) التفسير الكبير ٢٣٧/٣٠.

(3) البحر المحيط ٣٩٤/٨.

وجاء في (الكشاف): ﴿نبتليه﴾ في موضع الحال أي خلقناه مبتلين له بمعنى مريدين ابتلاءه كقولك مررت برجل معه صقر صائداً به غداً. تريد قاصداً به الصيد غداً [1].

وقد ذكر الله ههنا كل ما يصح معه الابتلاء ومستلزماته ومتعلقاته فقد ذكر السمع والبصر والعقل. قال تعالى ﴿فجعلناه سميعا بصيرا ۞ إنا هديناه السبيل إما شاكرا وإما كفورا﴾ ومعنى ﴿هديناه السبيل﴾ أرشدناه وعلمناه وهذا يقتضي العقل. وذكر الاختيار. ويشير إلى ذلك قوله ﴿إما شاكراً وإما كفورا﴾. وذكر مادة الاختبار وهو المنهج الرباني الذي أشار إليه بقوله ﴿إنا هديناه السبيل﴾. وهذه الأمور لا يصح الابتلاء من دونها.

ثم ذكر موقف المكلفين من هذا الاختبار أو الابتلاء فذكر أنهم قسمان شاكر وكفور. وذكر عاقبة هذا الاختبار أو الابتلاء وهي الجنة أو السعير. فذكر كل ما يتعلق بالاختبار من أركان وأحوال. فذكر المبتلي أو المختبر وهو الله وذلك قوله ﴿نبتليه﴾ وذكر المبتلى وهو (الإنسان) وذكر موضوع الاختبار وهو قوله ﴿إنا هديناه السبيل﴾ وموقف المبتلى منه وعاقبته.

جاء في (التفسير الكبير): ثم ذكر أنه أعطاه ما يصح معه الابتلاء وهو السمع والبصر فقال ﴿فجعلناه سميعاً بصيرا﴾ والسمع والبصر كنايتان عن الفهم والتمييز كما قال تعالى حاكيا عن إبراهيم عليه السلام ﴿لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر﴾ [2].

﴿فجعلناه سميعاً بصيرا﴾

قدم السمع على البصر وهو الشأن في آيات القرآن التي اجتمع فيها السمع والبصر غالبا ذلك أن السمع أهم في باب الابتلاء والتكليف من البصر فإن فاقد البصر يمكن أن يعي ويفهم ويبلغ بخلاف فاقد السمع فإن من العسير تبليغه وإفهامه.

وقدمهما على الهداية فقال بعد هذه الآية ﴿إنا هديناه السبيل﴾ لأن السمع والبصر طريقان يوصلان المعلومات إلى العقل ومن دونهما يعسر على العقل فهم المعلومات واستيعابها. جاء في (التفسير الكبير): الآية دالة على أن إعطاء الحواس كالمقدم على إعطاء العقل والأمر كذلك [3].

جاء في (البحر المحيط): وامتن عليه بجعله بهاتين الصفتين وهما كناية عن التمييز والفهم إذ آلتهما سبب لذلك... ولما جعله بهذه المثابة أخبر تعالى أنه هداه إلى

---

(1) الكشاف ٣/٢٩٥.

(2) التفسير الكبير ٣٠/٢٣٧.

(3) التفسير الكبير ٣٠/٢٣٧.

السبيل. أي أرشده إلى الطريق وعرفنا مآل طريق النجاة ومآل طريق الهلاك إذ أرشدناه طريق الهدى [1].

ولم يفصل بين هاتين الصفتين بالواو فلم يقل (وجعلناه سميعا وبصيرا) لئلا يظن أنه جعل الإنسان قسمين قسما يسمع وقسما يبصر.

﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفورا﴾

قال ﴿إنا هديناه السبيل﴾ كما قال ﴿إنا خلقنا الإنسان﴾ فأكد الهداية بإن كما أكد الخلق لأن الهداية أمر مهم وهي الغاية من خلق الإنسان فهي لا تقل عن الخلق أهمية بل ربما فاقته لأنها العلة الأولى للخلق قال تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ـ الذاريات ٥٦﴾ ولذلك كما قال ﴿إنا خلقنا﴾ فنسب الخلق إلى نفسه بصيغة التعظيم وأكده بإن قال ﴿إنا هدينا﴾ فنسبه إلى نفسه بصيغة التعظيم وأكده بإن.

ثم إن الهداية وهي تبيان المنهج الصحيح والصراط المستقيم أمر صعب لا يستطيعها أحد غير الله وقد ضل الناس فيها ضلالا بعيدا وتفرقوا شيعا وأحزابا وجماعات فأسند ذلك إليه فهو الخالق وهو الهادي فهو مولي جميع النعم.

فمعنى ﴿هديناه﴾ بيناه له ووضحناه وبصرناه به كقوله جل وعلا ﴿وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى﴾ [2].

وقال ﴿هديناه السبيل﴾ فعدى الفعل بنفسه إلى السبيل ولم يعدّه بإلى وذلك لأن التعدية بإلى تقال لمن لم يكن في السبيل والتعدية المباشرة تقال لمن كان فيه ولمن لم يكن فيه[3]. فجمع في ذلك نوعي الهداية: الإيصال إلى السبيل وتعريفه به فاستحق ربنا الشكر من كل ناحية.

﴿إما شاكراً وإما كفورا﴾

جاء بـ (شاكر) على صيغة اسم الفاعل و (كفور) على المبالغة ذلك أن الإنسان يبالغ في الكفر دون الشكر.

ولم يقل (إما شكورا وإما كفورا) ذلك أن الشكور من العباد قليل قال تعالى ﴿وقليل من عبادي الشكور ـ سبأ ١٣﴾ ولو قال ذلك لأخرج الشاكرين. جاء في (البحر المحيط):

---

(١) البحر المحيط ٣٩٤/٨.

(٢) تفسير ابن كثير ٤٥٣/٤.

(٣) أنظر روح المعاني ٩١/١. وانظر في كتابنا (لمسات بيانية) سورة الفاتحة.

ولما كان الشكر قل من يتصف به قال ﴿شاكرا﴾ ولما كان الكفر كثر من يتصف به ويكثر وقوعه من الإنسان بخلاف الشكر جاء ﴿كفورا﴾ بصيغة المبالغة ولما ذكر الفريقين أتبعهما الوعيد والوعد [(1)].

وجاء في (تفسير البيضاوي): ولعله لم يقل (كافرا) ليطابق قسيمه محافظة على الفواصل وإشعارا بأن الإنسان لا يخلو من كفران غالبا وإنما المؤاخذ به التوغل فيه [(2)].

ثم إنه لم يقل (كافرا) لأمر آخر ذلك أن القرآن لم يستعمل كلمة (كافر) بمقابل (شاكر) وإنما يستعملها بمقابل (مؤمن) قال تعالى ﴿فمنكم كافر ومنكم مؤمن ـ التغابن ٢﴾.

بخلاف كلمة (كفور) فإنه يستعملها لما يقابل المؤمن ولما يقابل الشكور قال تعالى ﴿وجعلوا له من عباده جزءا إن الإنسان لكفور مبين ـ الزخرف ١٥﴾ وقال: ﴿والذين كفروا لهم نار جهنم لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها كذلك نجزي كل كفور ـ فاطر ٣٦﴾.

فههنا استعملها بما يقابل المؤمن ذلك أن الذي يجعل لله من عباده جزءا هو كافر غير مؤمن وكذلك آية فاطر فإنه واضح أن المقصود بالمذكورين فيها هم كفار وليسوا مؤمنين.

وفي سورة الإنسان استعملها لما يقابل الشاكر فقال ﴿إما شاكرا وإما كفورا﴾ وقال ﴿إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفورا ـ الإسراء ٢٧﴾.

فالكفور هنا مبالغة من كفران النعم وهو ما يقابل الشكور يدلك على ذلك اللام في ﴿لربه﴾ أي لنعم ربه ولو كان يقصد بالكفور ما يقابل المؤمن لقال: (وكان الشيطان بربه كفورا) فإن الكفر الذي هو نقيض الإيمان يعدى بالباء قال تعالى ﴿إن الذين يكفرون بالله ورسله ـ النساء ١٥٠﴾ وقال ﴿وهم يكفرون بالرحمن ـ الحجر ٣٠﴾ وقال ﴿وكانوا بشركائهم كافرين ـ الروم ١٣﴾ وقال ﴿وإنا به كافرون ـ الزخرف ٣٠﴾.

وقد تقول: ولكننا لا نقول (هو يكفر لله).

فأقول: إذا كان الكفر بمعنى كفران النعم فإنا نقول (هو يكفر الله) بتعدية الفعل بنفسه قال تعالى ﴿واشكروا لي ولا تكفرون ـ البقرة ١٥٢﴾. فإن جاء منه اسم الفاعل أو المبالغة صح أن يقوى باللام كقوله تعالى ﴿فعّال لما يريد ـ البروج ١٦﴾ وقوله ﴿مصدّقا لما

(1) البحر المحيط ٨/٣٩٤.
(2) تفسير البيضاوي ٧٧٤ وانظر روح المعاني ٢٩/١٥٣.

بين يديه ـ البقرة ٩٧﴾ ونحو قوله تعالى ﴿وكان الشيطان لربه كفورا﴾. جاء في (روح المعاني) في هذه الآية: «أي مبالغا في كفران نعمه تعالى... وفي تخصيص هذا الوصف بالذكر من بين صفاته القبيحة إيذان بأن التبذير الذي هو عبارة عن صرف نعم الله تعالى إلى غير مصرفها من باب الكفران المقابل للشكر.

ويشعر كلام بعضهم بجواز حمل الكفر هنا على ما يقابل الإيمان وليس بذاك»[1].

فاستعمل في آية الإنسان الكفور لما يقابل الشاكر ولم يستعمل الكافر. واختار الشكر ههنا على الإيمان فلم يقل (إما مؤمنا وإما كفورا) ذلك لأن نعمة الخلق والهداية تستدعي الشكر لا مجرد الإيمان وهو نظير قوله تعالى ﴿قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون ـ الملك ٢٣﴾.

كما ناسب ذلك قوله تعالى في السورة ﴿لا نريد منكم جزاء ولا شكورا﴾ وقوله ﴿إن هذا كان لكم جزاء وكان سعيكم مشكورا﴾.

وهناك أمر آخر حسّن اختيار الشكر وهو أنه قال ﴿إنا هديناه السبيل﴾ فاستعمل كلمة ﴿السبيل﴾ وذلك أن السبيل هو الطريق المسلوك الواضح السهل. جاء في (لسان العرب): «السبيل الطريق وما وضح منه.. وسبيل سابلة مسلوكة.. وأسبلت الطريق كثرت سابلتها»[2].

قال تعالى ﴿ثم السبيل يسّره ـ عبس ٢٠﴾ ولم يقل كما قال في سورة البلد ﴿وهديناه النجدين﴾ والنجد هو الأرض المرتفعة التي يشق سلوكها. ولاشك أن الهداية إلى السبيل الواضحة الميسرة أدعى إلى الشكر. ولذا قال في سورة البلد ﴿ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر﴾ وقال هنا ﴿إما شاكرا﴾.

وقد تقول: ولم قدم الشاكر على الكفور في حين قدم عذاب الكافرين على ثواب المطيعين؟

والجواب أنه أفاض في جزاء الشاكرين في حين اختصر عقاب الكافرين وأوجز فيه فناسب التقديم. جاء في (تفسير البيضاوي): «وتقديم وعيدهم وقد تأخر ذكرهم لأن الإنذار أهم وأنفع وتصدير الكلام به وختمه بذكر المؤمنين أحسن»[3].

---

(١) روح المعاني ٦٣/١٥.
(٢) لسان العرب (سبل) ٣٤٠/١٣-٣٤١.
(٣) أنوار التنزيل ٧٧٤، وانظر روح المعاني ١٥٣/٢٩.

كما أن هذا التقديم في أول السورة نظير التقديم في آخرها في قوله ﴿يدخل من يشاء في رحمته والظالمين أعدّ لهم عذاباً أليما﴾ فقد قدم من أدخلهم في رحمته ومنهم الشاكرون وذكر بعدهم الظالمين ومنهم الكفور.

﴿إنا أعتدنا للكافرين سلاسل وأغلالاً وسعيرا﴾

أكد الإعتاد بإنّ ذلك لأنه عاقبة ما تقدمه من الهداية والهداية مؤكدة فالعاقبة مؤكدة أيضا.

وقد تقول: ولم قال ﴿أعتدنا﴾ ولم يقل (أعددنا)؟ وما الفرق بين الإعتاد والإعداد؟

والجواب أن (أعتد) قريب من (أعدّ) في المعنى غير أن في (أعتد) قربا وحضورا ولا يشترط في (أعدّ) الحضور. قال تعالى ﴿هذا ما لديّ عتيد ـ ق ٢٣﴾ أي حاضر عندي قريب. وقال ﴿وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ـ الأنفال ٦٠﴾ أي هيّئوا وليس معناه أحضروا. وقال ﴿ولو أرادوا الخروج لأعدّوا لهم عدة ـ التوبة ٤٦﴾ أي هيأوا ولم يقل (أعتدوا) لأنه لا يريد الإحضار. جاء في (لسان العرب): «وشيء عتيد مُعَدّ حاضر. وعتد الشيءُ عتادة فهو عتيد حاضر»[1].

وجاء في (التفسير الكبير): «الإعتاد هو إعداد الشيء حتى يكون عتيداً حاضرا متى احتيج إليه كقوله تعالى ﴿هذا ما لديّ عتيد﴾»[2].

ويدلك على ذلك الاستعمال القرآني. قال تعالى ﴿وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما ـ النساء ١٨﴾.

فقال ﴿أعتدنا﴾ لما كان هؤلاء من الموتى وهم كفار أو حضر أحدهم الموت وقد قرب العذاب منهم وأحضر فاستعمل (أعتدنا) في حين قال ﴿ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذاباً عظيما ـ النساء ٩٣﴾.

فقال ﴿أعدّ﴾ وذلك لأن هؤلاء لا يزالون يتقلبون في حياتهم الدنيا. وقال ﴿وقوم نوح لما كذبوا الرسل أغرقناهم وجعلناهم للناس آية وأعتدنا للظالمين عذابا أليما ـ الفرقان ٣٧﴾.

فإنه لما ذكر أنه أغرقهم وجعلهم آية قال ﴿أعتدنا﴾ لأن عذابهم حاضر وهم ذائقوه.

---

(١) لسان العرب (عتد) ٤/٢٦٩.

(٢) التفسير الكبير ٣٠/٢٤٠.

أما الجواب عن الاستعمال في هذه الآية فإنه لما ذكر جزاء أهل الجنة بصيغة الوقوع لا بصيغة أنه سيقع وأن ما عندهم مُعدّ حاضر ناسب أن يقول في أهل النار كذلك. فقد ذكر أن الأبرار يشربون من كأس وذكر أنه وقاهم شر ذلك اليوم ولقاهم نضرة وسرورا وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا فقد ذكر شأنهم وأحوالهم بالأفعال الماضية فناسب أن يقول في أهل النار ﴿أعتدنا﴾ للحضور والقرب.

بخلاف ما ورد في آخر السورة فإنه لما ذكر أنه تعالى يدخل من يشاء في رحمته على الاستقبال ناسب أن يقول ﴿والظالمين أعدّ لهم﴾ لا (أعتد).

وهناك ملاحظة أخرى وهي أنه لم يرد في القرآن استعمال (أعدّ) مسندا إلى الضمير (نا) فإنه لم يقل (أعددنا) كما لم يرد (أعتد) مسندا إلى الله تعالى إلا بضمير التعظيم أي (أعتدنا).

فإنه ورد (أعتدنا) والضمير يعود على الله ولم يرد (أعددنا) فكان هذا هو المناسب لما ورد في الاستعمال القرآني على العموم.

ثم إنه قال ﴿أعتدنا للكافرين﴾ جمع الكافر ولم يقل (أعتدنا للكُفُر) جمع الكفور. وكان المظنون أنه لما قال ﴿وإما كفورا﴾ أن يجمعه فيقول (إنا أعتدنا للكُفُر) فما سبب ذلك؟

والجواب أنه ذكر ﴿الكافرين﴾ ليشمل من بالغ في الكفر ومن لم يبالغ فيه ولو قال (للكُفُر) لظن ظان أن ذلك يتناول المبالغ في الكفر دون من لم يبالغ ولظن أن هذا خاص بالكفور دون الكافر. فلما ذكر عاقبة الكافر شمل ذلك الكفور من باب أولى وأنه سيلقى من العذاب أكبر مما ذكر فإنه كما بالغ في الكفر يبالغ له في العذاب. فإذا كان هذا عذاب الكافر فما بالك بعذاب الكفور. وماذا أعتد له يا ترى؟

وقد ذكر العذاب بقوله ﴿إنا أعتدنا للكافرين سلاسل وأغلالا وسعيرا﴾ فذكر السلاسل والأغلال والسعير وذلك أنه لما أطلق له الحرية والاختيار في الدنيا فقال ﴿إما شاكرا وإما كفورا﴾ وهداه السبيل ليسلك فيها فلم يسلكها قيده في الآخرة ولم يتركه لمشيئته واختياره كما كان في الدنيا.

لقد قيده بالسلاسل وهي تقيد حركة الأرجل وبالأغلال وهي تقيد حركة الايدي والأعناق قال تعالى ﴿إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا فهي إلى الاذقان فهم مقمحون ـ يس ٨﴾ وقال ﴿غلّت أيديهم ـ المائدة ٦٤﴾ فالأغلال توضع في الأيدي وفي الأعناق وبذلك قيد

حركته على كل حال فلم يترك له فرصة أو حالاً للحركة والاختيار بمقابل حريته واختياره في الدنيا.

إن هذا ما اختاره هو والسبيل التي آثرها والله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس أنفسهم يظلمون.

﴿إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا ۞ عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا﴾

يستعمل القرآن (الأبرار) لبني آدم ويستعمل البررة للملائكة ولم يستعمل الأبرار للملائكة ولا البررة للأناسي قال تعالى ﴿بأيدي سفرة ۞ كرام بررة ـ عبس ١٥، ١٦﴾ يعني الملائكة. إن (الأبرار) من جموع القلة فاستعملها للقلة النسبية ذلك أن الأبرار قلة من بني آدم وأما الملائكة فكلهم بررة فاستعمل لهم جمع الكثرة.

جاء في (معاني الأبنية): وقد يؤتى بجمع القلة للدلالة على قلة نسبية لا حقيقية بمعنى أنه إذا قيس المعدود بمقابله كان قليلا فيستعمل للأكثر جمع الكثرة ولما هو دونه في الكثرة جمع القلة وإن كان كثيرا في ذاته فمن ذلك استعمال الأبرار والبررة فقد وردت (الأبرار) في ستة مواطن من كتاب الله وهي كلها في المؤمنين وهم ولاشك يزيدون على العشرة قال تعالى ﴿وتوفنا مع الأبرار ـ آل عمران ١٩٧﴾ وقال إن الأبرار يشربون من كأس ـ الإنسان ٥﴾ وقال ﴿إن الأبرار لفي نعيم ۞ وإن الفجار لفي جحيم ـ الانفطار ١٣، ١٤﴾ وقال ﴿إن الأبرار لفي نعيم ۞ على الأرائك ينظرون ـ المطففين ٢٢، ٢٣﴾ وقال: ﴿وما عند الله خير للأبرار ـ آل عمران ١٩٨﴾ وقال ﴿إن كتاب الأبرار لفي عليين ـ المطففين ١٨﴾.

ولم يرد لفظ (البررة) إلا في موطن واحد وهو في صفة الملائكة وهو قوله تعالى ﴿بأيدي سفرة ۞ كرام بررة ـ عبس ١٥، ١٦﴾ ولعل ذلك يعود إلى أن الأبرار إذا قيسوا بالفجار كانوا قلة فجيء بالفجار على جمع الكثرة والأبرار على جمع القلة، وهذا المعنى يذكره القرآن في أكثر من موطن من ذلك قوله تعالى ﴿وقليل من عبادي الشكور ـ سبأ ١٣﴾ وقوله ﴿وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين ـ يوسف ١٠٣﴾ وقوله ﴿وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله ـ الأنعام ١١٦﴾ فجيء بالجمع للدلالة على القلة النسبية. وجاء في صفة الملائكة بلفظة البررة لا الأبرار للدلالة على الكثرة لأنهم كلهم كذلك بخلاف البشر [1].

---

(١) معاني الأبنية في العربية ١٤٢-١٤٣.

عدنان بن عبد السلام الأسعد

﴿يشربون من كأس﴾

الكأس هي الزجاجة إذا كان فيها شراب فإن كانت فارغة فلا تسمى كأسا وإنما هي زجاجة[1].

ذكر في الآية صنفين من المؤمنين:

الأبرار وذكر أنهم يشربون من كأس ممتزجة بالكافور. وذكر صنفا آخر أسماه (عباد الله) قيل وهم المقربون وذكر أنهم يشربون من العين خالصة غير ممتزجة. جاء في (تفسير ابن كثير): «أي هذا الذي مزج لهؤلاء الأبرار من الكافور هو عين يشرب بها المقربون من عباد الله صرفا بلا مزج ويروون بها ولهذا ضمن يشرب معنى يروى حتى عداه بالباء، ونصب عينا على التمييز»[2].

ومن الملاحظ أنه قال في الأبرار ﴿يشربون من كأس﴾ وقال في المقربين ﴿عينا يشرب بها عباد الله﴾ فعدى الفعل ﴿يشرب﴾ مع الأبرار بمن وعداه مع المقربين بالباء وذلك ليفرق بين جزاء الأبرار وجزاء المقربين وليخبرنا أن جزاء المقربين أعلى وذلك من عدة نواح منها:

١ ـ أنه ذكر أن الأبرار يشربون من الكأس وأما المقربون فإنهم يشربون من العين فهم ينزلون بالعين ويشربون منها فهم يتلذذون بالشرب وبالمكان جاء في (معاني النحو): «وفيها معنى آخر وهو أن الباء تفيد الإلصاق فقولك (يشربون بالعين) معناه أنهم يكونون بها كما تقول (أقمنا بالعين وأكلنا وشربنا بها) أي هم قريبون من العين يشربون منها بخلاف قولك (يشربون منها) فإنه ليس فيه نص على معنى القرب من العين فقولك (أكلت من تفاح بستانك) لا يدل دلالة قاطعة على أنك كنت بالبستان بل ربما حُمل إليك.

فقوله ﴿يشرب بها﴾ يدل على أنهم نازلون بالعين يشربون منها فهو يدل على القرب والشرب فالتمتع حاصل بلذتي النظر والشراب بخلاف الأول. جاء في (البرهان) أن العين ههنا إشارة إلى المكان الذي ينبع منه الماء لا إلى الماء نفسه نحو (نزلت بعين) فصار كقوله: مكانا يشرب به»[3].

(١) أنظر فقه اللغة للثعالبي ٥٠.
(٢) تفسير ابن كثير ٤/٤٥٤.
(٣) معاني النحو ٣/٢٥. وانظر البرهان ٣/٣٣٨-٣٣٩.

٢ ـ إن الأبرار يشربون من كأس ممزوجة على قدر أعمالهم أما المقربون فيشربون من العين خالصة صرفا.

٣ ـ إن الفعل المتعدي بالباء ضمن معنى (يروى) فمعنى ﴿يشرب بها﴾ يروى بها. جاء في (معاني القرآن) للفراء: «وكأن ﴿يشرب بها﴾ يروى بها وينقع»[1].

٤ ـ وذكر أن المقربين يفجرونها تفجيرا. أي إنهم يجرونها حيث شاؤوا من منازلهم وذلك أن يثقبوها بقضبان معهم من ذهب فيتفجر بها الماء إلى حيث أرادوا فهي تجري عند كل واحد منهم حيث أراد من منزله.

وذكر المصدر ﴿تفجيرا﴾ ليدل على أن تفجيرها سهل لا يمتنع عليهم[2] وأنها تتفجر بالماء الغزير.

﴿يوفون بالنذر ويخافون يوما كان شره مستطيرا ۞ ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا﴾

بدأ بالوفاء بالنذر لأنه واجب. وذكروا للنذر ههنا معنيين:

الأول هو النذر المعهود مما أوجبه العبد على نفسه. وهو الأظهر. والثاني. أن المراد بالنذر ههنا عام لما أوجبه الله تعالى وما أوجبه العبد فيدخل فيه الإيمان وجميع الطاعات[3].

جاء في (الكشاف): «والوفاء بالنذر مبالغة وصفهم بالتوفر على أداء الواجبات لأن من وفى بما أوجبه هو على نفسه لوجه الله كان بما أوجبه الله عليه أوفى»[4].

وذكر بعده خوف اليوم الآخر فكأنه ذكر النية المقارنة للعمل. والعمل لا يقبل إلا إذا كان مقرونا بالنية. جاء في (التفسير الكبير): «واعلم أن تمام الطاعة لا يحصل إلا إذا كانت النية مقرونة بالعمل. فلما حكى عنهم العمل وهو قوله ﴿يوفون بالنذر﴾ حكى عنهم النية وهو قوله ﴿ويخافون يوما﴾ وتحقيقه قوله عليه السلام (إنما الأعمال بالنيات) وبمجموع هذين الأمرين سماهم الله تعالى بالأبرار»[5].

---

(١) معاني القرآن ٣/٢١٥. وانظر البحر المحيط ٨/٣٩٥.
(٢) أنظر الكشاف ٣/٢٩٦. البحر المحيط ٨/٣٩٥. روح المعاني ٢٩/١٥٥.
(٣) البحر المحيط ٨/٣٩٥.
(٤) الكشاف ٣/٢٩٧.
(٥) التفسير الكبير ٣٠/٢٤٢.

ومعنى (مستطيرا): فاشيا منتشرا بالغا أقصى المبالغ من استطار الحريق واستطار الفجر وهو من طار بمنزلة استنفر من نفر[1].

قال قتادة: استطار والله شر ذلك اليوم حتى ملأ السماوات والأرض [2].

﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيرا﴾

﴿على حبه﴾ الأظهر أن الضمير في ﴿حبه﴾ يعود على الطعام أي أنهم يطعمون الطعام مع اشتهائه والحاجة إليه نظير قوله تعالى ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون - آل عمران ٩٢﴾[3].

وقيل: المعنى على حب الإطعام بان يكون ذلك بطيب نفس وعدم تكلف[4]. فالضمير يعود على مصدر ﴿يطعمون﴾ وهو الإطعام.

وقيل: إن الضمير يعود على الله والمعنى أنهم يطعمون الطعام على حب الله أي لوجهه وابتغاء مرضاته[5]. وهذا المعنى مذكور فيما بعد في قوله تعالى ﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾.

قيل: إن المعنى الأول أي (على حب الطعام) أمدح لأن فيه الإيثار على النفس وأما الثاني فقد يفعله الأغنياء أكثر[6].

وأعلاها أن يكون لكل ذلك. فهم يطعمون الطعام مع حاجتهم إليه واشتهائه فيكون ذلك من باب الإيثار. ويفعلونه بطيب نفس من غير تكدير ولا منة فيكون من باب الإحسان. مبتغين بذلك وجه الله تعالى ورضاه خالصا عملهم له فيكون من باب الإخلاص فيجتمع بذلك الإيثار والإحسان والإخلاص.

ثم إنه قال ﴿ويطعمون الطعام على حبه﴾ فذكر الطعام ولم يقل (ويطعمون على حبه مسكينا ويتيما وأسيرا) وذلك لأنه أراد أن يعود الضمير عليه. ولو لم يذكر الطعام لم يعد الضمير على مذكور. هذا من ناحية.

---

(١) الكشاف ٣/٢٩٧.
(٢) تفسير ابن كثير ٤/٤٥٤.
(٣) الكشاف ٣/٢٩٦.
(٤) روح المعاني ٢٩/١٥٥.
(٥) البحر المحيط ٨/٣٩٥. الكشاف ٣/٢٩٦. أنوار التنزيل ٧٧٤.
(٦) البحر المحيط ٨/٣٩٥.

ومن ناحية أخرى أنه لو لم يذكر الطعام لانتفى المعنى الأول وهو أولى المعاني وأظهرها وأهمها والذي به ينال البر ولا ينال البر إلا به كما قال تعالى ﴿لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون﴾.

فذكر الطعام أفاد ثلاثة معان وهي المعاني التي ذكرناها. ولو حذفه لأفاد معنيين:

الأول أن يكون المعنى (على حب الله) وهو الأظهر وهو ما أفادته الآية بعدها.
والآخر أن يكون المعنى (على حب الإطعام) وهو ما يقدر من الفعل ﴿يطعمون﴾ فكان ذكره أولى على كل حال. جاء في (روح المعاني): وذكر الطعام مع أن الإطعام يغني عنه لتعيين مرجع الضمير على الأول ولأن الطعام كالعلم فيما فيه قوام البدن واستقامة البنية وبقاء النفس ففي التصريح به تأكيد لفخامة فعلهم على الأخيرين[1].

ثم إنه قدم المسكين على اليتيم. واليتيم على الأسير.

قدم المسكين على اليتيم لأن المسكين محتاج على الدوام وإطعامه قد يكون على الوجوب وقد يكون على التطوع فهو من الأصناف المذكورين في مصارف الزكاة.

أما اليتيم فقد لا يكون محتاجاً وقد يكون غنياً بخلاف المسكين ولذا لم يدخل فيمن تصرف إليهم الزكاة.

أما الأسير فإنه قد يكون كافراً.

فكان التقديم بحسب الرتبة. فقدم المسكين على اليتيم واليتيم على الأسير.

والمسكين واليتيم قد يكون إعطاؤهما من باب الواجب بخلاف الأسير فإنه يدخل في باب التطوع وعند عامة العلماء يجوز الإحسان إلى الكفار في دار الإسلام ولا تصرف إليهم الواجبات[2].

وبهذا يكون قد بدأ بالواجب وهو الوفاء بالنذر. ثم بدأ بما هو أولى وهو المسكين وهو صاحب الحاجة الدائمة وقد أدخله الله فيمن تجب لهم الزكاة. ثم اليتيم وهو قد يكون غير محتاج ويكون مكفولاً حتى يزول يتمه. ثم الأسير الذي لا تصرف إليه الواجبات من قبل الأفراد.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أن التقديم جرى بحسب الكثرة.

---

(1) روح المعاني ٢٩/١٥٥.
(2) روح المعاني ٢٩/١٥٥.

فإن المساكين أكثر من اليتامى لأن اليتم يزول حتما بالبلوغ فلا يسمى بعد ذاك يتيما بخلاف المسكين فإنه يكون صغيرا أو كبيرا. واليتامى أكثر من الأسرى لأن الأسرى إنما يكونون من أوزار الحرب، وأما اليتامى فهم موجودون في كل وقت وعلى أية حال. فكان التقديم بحسب الكثرة.

ثم إن التقديم أيضا مرتب بحسب القدرة على التصرف. فالمسكين له الأهلية الكاملة على التصرف، وأما اليتيم فأهليته ناقصة حتى يزول يتمه، وأما الأسير فهو أقل تصرفا لأنه كالمحجور عليه فليس له أن يتصرف في ذهابه وإيابه وعمله حتى يتخير فيه الإمام؛ فالآية مرتبة بحسب القدرة على التصرف.

وذكر الأسرى هنا مناسب لذكر السلاسل والأغلال مع الكافرين لأن الأسير مقيد مغلول.

ومن الملاحظ أنه قال ﴿ويطعمون الطعام﴾ ولم يقل (يتصدقون) لئلا يخص ذلك الصدقات أو يخص من تجب عليهم الصدقة أو لهم وإنما أراد فعل الخير عموما سواء كان صدقة ام إكراما. وسواء كان الفاعل غنيا أم فقيرا ممن تجب عليهم الصدقة أو لا.

﴿إنما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ۞ إنَّا نخاف من ربنا يوماً عبوساً قمطريرا﴾

ذكر أمرين في إطعامهم الطعام أنهم يطعمون الطعام وهم محتاجون إليه وذلك قوله ﴿على حبه﴾ وأنهم مخلصون لله في إطعامهم وذلك قوله ﴿لوجه الله﴾ وهذا أعلى أنواع الإطعام.

وقال ﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾ ولم يقل (نحن نطعمكم لوجه الله) وذلك لإرادة تخصيص الإطعام بذلك وأنهم لا يطعمون إلا لوجهه تعالى غير مبتغين شيئا آخر. وهذا أعلى أنواع الإخلاص فإنه ليس فيه شائبة شرك أو رياء.

ولو قال (نحن نطعمكم لوجه الله) من دون ﴿إنما﴾ لأفاد أنهم يطعمون لوجه الله ولا ينفون الإطعام لغيره أما في الآية فإنه أفاد الحصر أي أنهم لا يفعلون ذلك إلاّ له سبحانه. وهذا يفيد أن الأعمال كلها ينبغي أن يبتغى بها وجه الله حصراً لا لشيء آخر.

وقد تقول: وإن قولك (نحن نطعمكم لوجه الله) يفيد الحصر أيضا؟

فنقول: نعم إنه يفيد الحصر ولكنه حصر بالفاعل. أي نحن لا غيرنا نطعمكم لوجه الله. فكأنه تعريض بآخرين. وهذا المعنى غير مطلوب ولا يصح أيضا فإن هناك غيرهم

من يطعم لوجه الله في حين قوله ﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾ إنما هو تخصيص الفعل بأنه لوجه الله لا تخصيص أنهم المطعمون دون غيرهم. فكان ما ذكره أولى.

﴿لا نريد منكم جزاءً ولا شكورا﴾

أي لا نريد منكم مكافأة على إطعامنا بالعمل ولا شكراً باللسان. فإن الجزاء هو المكافأة بالعمل والشكر هو الثناء باللسان. فهم لا يريدون منهم أن يكافئوهم ولا يشكروهم.

وهذا تقرير لقوله تعالى ﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾ فالذي يبتغي وجه الله وحده لا يريد معه شيئا آخر.

جاء في (فتح القدير) أن قوله ﴿لا نريد منكم جزاء ولا شكورا﴾ تقرير وتأكيد لما قبله لأن من أطعم لوجه الله لا يريد المكافأة ولا يطلب الشكر له ممن أطعمه»[1].

ولم يقل (يقولون أو قالوا إنما نطعمكم لوجه الله) وإنما حذف فعل القول وذلك ليشمل القول بلسان الحال وبلسان المقال فسواء قالوا بذلك بلسانهم أو حكى الله عما في نفوسهم فكل ذلك خير وأجره عظيم. جاء في (الكشاف): «﴿إنما نطعمكم﴾ على إرادة القول. ويجوز أن يكون قولا باللسان منعا لهم عن المجازاة بمثله أو بالشكر لأن إحسانهم مفعول لوجه الله فلا معنى لمكافأة الخلق. وأن يكون قولهم لهم لطفا وتفقيها وتنبيها على ما ينبغي أن يكون عليه من أخلص لله... ويجوز أن يكون ذلك بيانا وكشفا عن اعتقادهم وصحة نيتهم وإن لم يقولوا شيئا.

وعن مجاهد: أما إنهم ما تكلموا به ولكن علم الله منهم فأثنى عليهم»[2].

وجاء في (البحر المحيط): «لا نريد منكم جزاء أي بالأفعال ولا شكورا أي ثناء بالأقوال»[3].

وقال ﴿لا نريد منكم جزاء ولا شكورا﴾ ولم يقل (لا نريد جزاء ولا شكورا) وذلك لأنهم يريدون الجزاء والشكور من رب العالمين. فهم لم ينفوا إرادة الجزاء والشكور وإنما أرادوه ممن يطعمون لوجهه لا منهم، ولو لم يذكر ﴿منكم﴾ لنفى الإرادة على وجه الإطلاق وهو ليس بمراد ولا ينبغي أن يراد.

---

(1) فتح القدير ٥/٣٣٧-٣٣٨، وانظر روح المعاني ٢٩/١٥٦.
(2) الكشاف ٣/٢٩٧.
(3) البحر المحيط ٨/٣٩٥، وانظر روح المعاني ٢٩/١٥٦.

وقدم الجزاء على الشكور لأن الجزاء بالفعل أهم من الشكر باللسان. والناس يعملون في هذه الحياة لأجل الجزاء سواء تبعه شكر أم لا. والشكور ثناء باللسان ولا يعد جزاء على العمل.

وجاء بـ﴿لا﴾ مع الشكور فقال ﴿لا نريد منكم جزاء ولا شكورا﴾ ولم يقل (جزاء وشكورا) ليفهم أنهم لا يريدون أي واحد من هذين سواء كانا على وجه الاجتماع أم الافتراق. ولو قال (لا نريد منكم جزاء وشكورا) لربما أفهم أنهم لا يريدونهما مجتمعين ولو اكتفوا بواحد منهما لدخل في الإرادة.

وقال ﴿لا نريد﴾ ولم يقل (لا نطلب) لأن الإنسان قد يريد ولا يطلب فنفي الإرادة أبلغ من نفي الطلب لأنه ينفي الطلب وزيادة.

وقال ﴿شكورا﴾ ولم يقل (شكرا) ذلك أن (الشكور) يحتمل الجمع والإفراد. والجمع يدل على الكثرة والتعدد فقال ﴿لا نريد منكم جزاء ولا شكورا﴾ أي لا نريد الشكر وإن كان كثيرا متطاولا. فقد يكون الشكر عن الفعل مرة واحدة وقد يكثر ويعاد. ولا شك أن كثرة الشكر أدل على الاعتراف بالفضل والإحسان. ثم إن الإطعام قد يتكرر فيتكرر الشكر عن كل مرة فقال ﴿لا نريد منكم جزاء ولا شكورا﴾ أي وإن كثر إطعامنا لكم وتكرر. فهذا أدل على الإخلاص. وإن كان الشكور مصدرا فهو بزنة الجمع وربما كانت زيادة المبنى دالة على زيادة المعنى ههنا وإن لم يكن ذلك مطردا.

وقد يكون أتى بذلك ليتسع المعنى فيجمع بين الجمع والجنس فالمصدر يدل على الجنس كله والجمع يدل على مجموع الأفراد فنفوا إرادة الشكر على كل حال سواء كان على حال الجمع أم الجنس أم الأفراد وذلك أعم واشمل.

هذا علاوة على موافقة هذا التعبير لخواتيم الآي. جاء في (لسان العرب): «وقوله تعالى ﴿لا نريد منكم جزاء ولا شكورا﴾ يحتمل أن يكون مصدرا مثل قعد قعودا ويحتمل أن يكون جمعاً مثل برد وبرود وكفر وكفور»[1].

والظاهر والله أعلم أن القرآن يستعمل (الشكور) لما هو أكثر من (الشكر). فقد ورد لفظ (الشكور) مرتين في القرآن الكريم إحداهما هذه الآية التي وردت في سورة الإنسان والأخرى قوله تعالى في سورة الفرقان ﴿وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا ـ ٦٢﴾.

---

(١) لسان العرب (شكر) ٦/٩٣، وانظر (تاج العروس) ـ شكر ٣/٣١٢.

وأما لفظ (الشكر) فقد ورد مرة واحدة وذلك في سورة سبأ وهو قوله تعالى ﴿اعملوا آل داود شكرا وقليل من عبادي الشكور ـ ١٣﴾.

وبالنظر في هذه الآيات يتبين لنا ما يأتي:

١ ـ إن كلمة (الشكر) استعملها مخاطبا آل داود. فقال ﴿اعملوا آل داود شكرا﴾ وآل داود قلة بالنسبة إلى عموم المؤمنين.

٢ ـ وأما ما في سورة الفرقان فهو يشمل عموم المؤمنين إلى قيام الساعة وشكرهم في الليل والنهار فقال ﴿وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة لمن أراد أن يذكر أو أراد شكورا﴾.

٣ ـ وكذلك ما في سورة الإنسان فإنه ذكر من يُطعِم الطعام على حبه ومن يُطعَم وهم كثرة متكاثرون إلى قيام الساعة.

فاستعمل (الشكور) لما هو أكثر ذلك أنه كلما كثر المؤمنون كثر الشكر فزاد في البناء لزيادة القائمين به واستعمل البناء الأقل لمن هم أقل فناسب بين البناء وصاحبه. ومثل هذه المناسبة كثير في القرآن الكريم[1].

ثم لننظر من ناحية أخرى أنه قال في سورة (الفرقان) ﴿لمن أراد أن يذّكّر أو أراد شكورا﴾ فجاء بالفعل ﴿يذّكّر﴾ وهذا البناء في الاستعمال القرآني يدل على المبالغة في الفعل والإكثار منه لما فيه من تضعيفين[2]. فجاء بـ (الشكور) مع الفعل الذي يدل على المبالغة والكثرة في الفعل مما يدل على أنه يفيد المبالغة في الشكر إذ لاشك أن المبالغ في التذكر مبالغ في الشكر أيضا. والله أعلم.

﴿إنا نخاف من ربنا يوماً عبوساً قمطريرا﴾

جملة مستأنفة تفيد التعليل وهي تعلل الأمرين المذكورين في الآية قبلها وهما قوله ﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾ وقوله ﴿لا نريد منكم جزاء ولا شكورا﴾ فبالنسبة إلى القول الأول فالمعنى إنما نطعمكم لوجه الله لأننا نخاف ذلك اليوم فإن لم نطعمكم خفنا أن يعذبنا الله وألا يقينا شر ذلك اليوم. فهي تعليل للإطعام لوجه الله.

وبالنسبة إلى قوله ﴿لا نريد منكم جزاء ولا شكورا﴾ فالمعنى أننا لا نريد منكم الجزاء ولا الشكور خوفا من ربنا أن يعذبنا لطلب المكافأة والشكر على ما قدمنا.

---

(١) أنظر كتابه (بلاغة الكلمة في التعبير القرآني) صفحة ٣١ وما بعدها.

(٢) م.ن. ص ٤٠ وما بعدها.

فهذه الآية تعليل للآية قبلها بكل جزئياتها.

وكسر همزة (إن) ليكون الخوف من هذا اليوم عاماً لا مخصصاً بالأمر المذكور. ولو فتح لكان الخوف تعليلا لما قبلها فقط أي إنا لا نريد منكم جزاء ولا شكورا لأننا نخاف من ربنا.

وفتح الهمزة أيضا يعني تعلق المصدر المؤول بأحد الفعلين ﴿نطعمكم﴾ أو ﴿نريد﴾ والأقرب أن يكون متعلقا بقوله ﴿نريد﴾ لئلا يفصل بين العامل والمعمول بأجنبي فيكون الخوف من إرادة الجزاء لا من الإطعام أي لا نريد منكم جزاء ولا شكورا لأننا نخاف فيقتصر المعنى على أمر واحد. فالكسر أولى على كل حال.

جاء في (الكشاف): "﴿إنا نخاف﴾ يحتمل أن إحساننا إليكم للخوف من شدة ذلك اليوم لا لإرادة مكافأتهم وإنا لا نريد منكم المكافأة لخوف عقاب الله تعالى على طلب المكافأة بالصدقة"[1].

ووصف اليوم بالعبوس على المجاز فكأنه هو عابس حقيقة فأضفى عليه الحياة والشعور كما يقال: نهارك صائم وليلك قائم وقوله ﴿وما ليل المطيّ بنائم﴾، أو هو على قصد إسناد العبوس لأهل ذلك اليوم أي عابس أهله. فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

أو لإرادة الشمول والعموم والمبالغة أي عابس هو وأهله فيكون العبوس وصفاً عاماً لليوم ومن فيه. وجاء بالصفة على زنة المبالغة للدلالة على شدة العبوس والاتصاف به اتصافا بليغا.

والقمطرير الشديد العبوس. جاء في (الكشاف): "ووصف اليوم بالعبوس مجاز على طريقين: أن يوصف بصفة أهله من الأشقياء كقولهم: نهارك صائم... وأن يشبه في شدته وضرره بالأسد العبوس أو بالشجاع الباسل. و(القمطرير) الشديد العبوس الذي يجمع ما بين عينيه"[2].

ومن الملاحظ أنه قال في هذه الآية ﴿إنا نخاف من ربنا﴾ فذكر الرب. وقال في الآية السابقة ﴿لوجه الله﴾ فذكر ﴿الله﴾ وذلك ليدل على أن الله هو الرب لا غيره كما قال تعالى ﴿الحمد لله رب العالمين﴾ فإن قسماً يشركون بربهم. وقسما يرون أن الرب غير الله كما قال

---

(١) الكشاف ٣/٢٩٧.
(٢) الكشاف ٣/٢٩٧.

تعالى ﴿إذا فريق منكم بربهم يشركون ـ النحل ٥٤﴾، فإن قسما من الناس يجعلون مع الله أربابا فيشركون به كما دلت الآية السابقة. وقسما يتخذون من دون الله أربابا كما قال تعالى ﴿اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح بن مريم ـ التوبة ٢١﴾ فأراد هنا أن يعلمنا أن الله هو الرب لا رب غيره وليس معه شريك فقال ﴿إنما نطعمكم لوجه الله... إنا نخاف من ربنا﴾ فذكر ﴿الله﴾ وذكر أنه ربهم فجمع بين المعنيين.

لقد ذكر في هذه الآيات عبادتين ظاهرتين وهما الوفاء بالنذر والإطعام. وعبادتين قلبيتين وهما الخوف من اليوم الآخر والإخلاص لله. ونفى عنهم إرادة شيئين وهما الجزاء والشكور. وذكر صنفين ممن يطعمون: صنفا مسالما وصنفا محاربا وهو الأسير. وصنفين من المسالم وهما المسكين واليتيم وأحدهما بالغ والآخر قاصر.

﴿فوقاهم الله شر ذلك اليوم ولقاهم نضرة وسرورا﴾

لما ذكر أنهم يخافون شر ذلك اليوم العبوس ذكر أنه تعالى وقاهم شره. ولقاهم بدل العبوس النضرة. والعبوس إنما يكون في الوجه وكذلك النضرة قال تعالى ﴿تعرف في وجوههم نضرة النعيم ـ المطففين ٢٤﴾ وبدل الخوف السرور.

والخوف محله القلب وكذلك السرور، فقابل بين العبوس في الوجوه والنضرة فيها. وبين الخوف في القلب والسرور فيه.

وقد تقول: إن مقابل الخوف هو الأمن وليس السرور. فنقول: إن السرور هو الأمن وزيادة. فقد يكون الإنسان آمنا غير مسرور.

وكذلك النضرة لا تقابل العبوس وإنما هي زيادة في النعيم بادية على الوجه. فقد يكون الوجه غير عابس ولكنه غير نضر. ونضارة الوجه أدل على التنعم وكذلك السرور.

جاء في (التفسير الكبير): اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم أتوا بالطاعات لغرضين: طلب رضا الله والخوف من القيامة بيّن في هذه الآية أنه أعطاهم هذين الغرضين، أما الحفظ من هول القيامة فهو المراد بقوله ﴿فوقاهم الله شر ذلك اليوم﴾... وأما طلب رضاء الله تعالى فأعطاهم بسببه نضرة في الوجه وسرورا في القلب... والتنكير في ﴿سرورا﴾ للتعظيم والتفخيم [1].

---

(١) التفسير الكبير ٣٠/٢٤٥.

وجاء في (الكشاف): أي أعطاهم بدل عبوس الفجار وحزنهم نضرة في الوجوه وسرورا في القلوب. وهذا يدل على أن اليوم موصوف بعبوس أهله [1].

وقد تقول: ولم قال في آية سابقة ﴿يخافون يوما كان شره مستطيرا﴾ ولم يقل (يخافون شر يوم كان مستطيرا)؟ وبعبارة أخرى: لم قال إنهم يخافون اليوم ولم يقل يخافون الشر في حين قال في هذه الآية ﴿فوقاهم الله شر ذلك اليوم﴾ فذكر هناك أنهم خافوا اليوم وذكر هنا أنه وقاهم شر ذلك اليوم؟

والجواب أنهم يخافون ذلك اليوم وما فيه من أهوال هائلة ومصاعب شديدة فإن ذلك اليوم كما قال تعالى يوم عسير تتقلب فيه القلوب والأبصار. فهم يخافون ذلك اليوم بما فيه من مصاعب وشرور وأهوال وهو يوم لا مناص لهم من شهوده فقال إنه وقاهم شر ذلك اليوم ولم يقهم مشهد ذلك اليوم الذي يجعل الولدان شيبا وأحواله وأحداثه وكل منها مهول فحسبهم أن وقاهم شره. وفي هذا إنذار وتخويف عظيمان.

﴿وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا﴾

قال هنا ﴿وجزاهم﴾ وقال في الآية السابقة ﴿ولقاهم﴾ لأن ذلك ليس جزاء وإنما هو قبل الجزاء. فاللقاء أولا. والجزاء بعد. فلُقّوا أولا نضرة وسرورا. وجزاهم بعد اللقاء جنة وحريرا.

وقوله ﴿بما صبروا﴾ يحتمل أن يكون معناه (بصبرهم) فتكون (ما) مصدرية. ويحتمل أن يكون (بالذي صبروا عليه) من الطاعات والإيثار والحاجة.

وحذف العائد ليشمل الاثنين أي بصبرهم وما صبروا عليه فيكون من التوسع في المعنى والله أعلم. ولا أذهب إلى وجوب تماثل حرفي الجر الداخلين على الموصول والعائد ليجوز حذف العائد المجرور بالحرف، وإنما يكفي تعين الحرف وعدم اللبس لورود ذلك في الفصيح قال تعالى ﴿ذلك الذي يبشر الله عباده ـ الشورى ٢٣﴾ أي به فقد حذف العائد مع حرف الجر ولم يدخل على الموصول مثله. وقال ﴿أنسجد لما تأمرنا ـ الفرقان ٦٠﴾ أي به[2] وقد اختلف الحرفان.

وقوله ﴿جنة وحريرا﴾ جمع أمرين: الجنة والحرير.

---

(١) الكشاف ٢٩٧/٣. وانظر البحر المحيط ٣٩٦/٨.

(٢) أنظر شرح الرضي على الكافية ٤٢/٢.

والجنة في اللغة هي البستان. قال تعالى ﴿إنا بلوناهم كما بلونا أصحاب الجنة ـ القلم ١٧﴾ وقال ﴿كلتا الجنتين آتت أكلها ـ الكهف ٣٣﴾ ثم أطلقت الجنة على دار السعادة في الآخرة.

والحرير معلوم:

فالجنة للأكل والحرير للبس. ذلك أنهم أطعموا لوجه الله فجزاهم بذلك جنة يأكلون منها وزاد عليه الحرير يلبسون منه تفضلا منه ذلك أن الله يجزي الحسنة بخير منها قال تعالى ﴿من جاء بالحسنة فله خير منها ـ النمل ٨٩﴾ جاء في (الكشاف): ﴿بما صبروا﴾ بصبرهم على الإيثار...

فإن قلت: ما معنى ذكر الحرير مع الجنة؟

قلت: المعنى وجزاهم بصبرهم على الإيثار وما يؤدي إليه من الجوع والعري بستانا فيه مأكل هني وحريرا فيه ملبس بهي [1].

﴿متكئين فيها على الأرائك لا يرون فيها شمساً ولا زمهريرا﴾

كرر **﴿فيها﴾** مرتين فقال ﴿متكئين فيها... لا يرون فيها﴾ وذلك لأن حذف الثانية يوقع في اللبس فإنه لو قال ﴿لا يرون شمسا ولا زمهريرا﴾ لأوهم أن عدم الرؤية هذه هي عند الاتكاء على الأرائك فإذا غادروا مكان الجلوس رأوا فيها الشمس والزمهرير فذكر ﴿فيها﴾ لإفادة أنه ليس في الجنة شمس ولا زمهرير وليس نفي الرؤية عند الاتكاء فقط.

وقوله ﴿لا يرون فيها شمسا ولا زمهريرا﴾

قيل المراد منه أنهم لا يذوقون فيها الحر ولا البرد لأنها ليس فيها شمس فتلفحهم بحرها وليس فيها برد شديد. والزمهرير هو أشد البرد [2].

وقيل إن المعنى ليس فيها شمس ولا قمر لأن الزمهرير هو القمر بلغة بعض العرب [3]. وعلى هذا يكون المعنى أنها نور يتلألأ فلا تحتاج إلى شمس أو قمر. فهي أضوأ من الشمس وأنور من القمر وأنها ليس فيها ليل وإنما هي نور مستديم.

والحق أن المراد كل هذه المعاني فالجنة جوها معتدل لا فيها حر شديد ولا برد مؤذ. وأنها لا شمس فيها ولا قمر وإنما هي مشرقة بنور ربها.

---

(١) الكشاف ٢٩٧/٣، وانظر البحر المحيط ٣٩٦/٨.
(٢) الكشاف ٢٩٧/٣.
(٣) البحر المحيط ٣٩٢/٨.

وقال ﴿زمهريرا﴾ ولم يقل (قمرا) ليجمع المعنيين: الاعتدال في الجو والنور المتلألئ. جاء في (الكشاف): يعني أن هواءها معتدل لا حر شمس يحمى ولا شدة برد تؤذي... وقيل الزمهرير القمر... والمعنى أن الجنة ضياء فلا يحتاج فيها إلى شمس وقمر[1].

﴿ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا﴾

جمع لهم بين دنو الظلال وتذليل القطوف. وهما صورتان متقاربتان فتذليل القطوف يعني أن يكون ذلك في متناولهم كيف شاؤوا. وفيه دلالة على دنوها منهم كما قال تعالى ﴿قطوفها دانية ـ الحاقة ٢٣﴾.

فتذليل القطوف يعني دنوها منهم وأنه لا يرد اليد عنها بعد ولا شوك[2]. فالظلال دانية عليهم والقطوف مذللة لهم دانية منهم.

وقد عطف الفعل (ذللت) على اسم الفاعل (دانية) ذلك أن الظلال ثابتة ودنوها متصل فجيء به باسم الفاعل الدال على الثبوت. أما القطوف فهي متجددة فتذليلها يتجدد بحسب الحاجة فجيء بالفعل الدال على التجدد. جاء في (روح المعاني) أن نكتة التخالف بين الفعلية والاسمية هي أن استدامة الظل مطلوبة هنالك والتجدد في تذليل القطوف على حسب الحاجة[3].

وجوز الزمخشري أيضاً أن يكون إعراب ﴿دانية﴾ صفة لجنة محذوفة فيكون التقدير وجزاهم جنة أخرى دانية عليهم ظلالها فيكون المعنى على النحو الآتي: وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا وجنة أخرى دانية عليهم ظلالها. فيدل على أنه وعدهم جنتين. جاء في (الكشاف): ودخلت الواو للدلالة على أن الأمرين مجتمعان لهم. كأنه قيل وجزاهم جنة جامعين فيها بين البعد عن الحر والقرّ ودنوّ الظلال عليهم...

ويجوز أن يكون ﴿ودانية﴾ معطوفة على جنة أي وجنة أخرى دانية عليهم ظلالها على أنهم وعدوا جنتين كقوله ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان﴾ لأنهم وصفوا بالخوف ﴿إنا نخاف من ربنا﴾...

وتذليل القطوف أن تجعل ذللا لا تمتنع على قطافها كيف شاؤوا[4].

---

(١) الكشاف ٢٩٧/٣.
(٢) البحر المحيط ٣٩٦/٨.
(٣) روح المعاني ١٥٩/٢٩.
(٤) الكشاف ٢٩٨/٣.

﴿ويطاف عليهم بآنية من فضة وأكواب كانت قواريرا، قوارير من فضة قدروها تقديرا﴾

لما ذكر أمر الفاكهة وأنها مذللة لهم يتناولونها كيفما شاؤوا ذكر بعدها التنعم بالشراب فذكر أنه يطاف عليهم به وأنه مذلل لهم أيضا لا يبذلون جهدا للوصول إليه بل يطاف عليهم به. فقدم ذكر المطعوم وتلاه بذكر المشروب وهذا شأن القرآن الكريم فإنه يقدم الأكل على الشرب حيث اجتمعا. قال تعالى ﴿كلوا واشربوا هنيئا بما أسلفتم في الأيام الخالية ـ الحاقة ٢٤﴾، وقال ﴿كلوا واشربوا من رزق الله ـ البقرة ٦٠﴾ وقال ﴿الذي هو يطعمني ويسقين ـ الشعراء ٧٩﴾.

ومعنى ﴿قوارير من فضة﴾: أنها مخلوقة من فضة وهي مع بياض الفضة وحسنها في صفاء القوارير وشفيفها.

فإن قلت: ما معنى ﴿كان﴾؟

قلت: هو من (يكون) في قوله ﴿كن فيكون﴾ أي تكونت قوارير بتكوين الله تفخيما لتلك الخلقة العجيبة الشأن الجامعة بين صفتي الجوهرين المتباينين. ومنه ﴿كان﴾ في قوله ﴿كان مزاجها كافورا﴾[1].

ومعنى ﴿قدروها تقديرا﴾ أنها جاءت على مقدار حاجتهم فلا يزيد عليها ولا ينقص عنها فلا تقول: ليته لم يفضل أولينه كان أكثر. جاء في (البحر المحيط): «ومعنى تقديرهم لها أنهم قدروها في أنفسهم على مقادير وأشكال على حسب شهواتهم فجاءت كما قدروها. وقيل الضمير للطائفين بها يدل عليه قوله ﴿ويطاف عليهم﴾ على أنهم قدروا شرابها على قدر الري وهو ألذ الشراب لكونه على مقدار حاجته لا يفضل عنها ولا يعجز»[2].

وقد تقول: ولم ذكر هنا أن الآنية من فضة وأن أكوابها قوارير من فضة في حين ذكر في مكان آخر أنه يطاف عليهم بصحاف من ذهب وأكواب؟

فنقول: إن كل موضع يقتضي ما ذكر فيه. وإليك إيضاح ذلك:

قال تعالى في سورة الإنسان ﴿ويطاف عليهم بآنية من فضة وأكواب كانت قواريرا ۞ قوارير من فضة قدروها تقديرا﴾.

---

(١) الكشاف ٢٩٨/٣، وانظر البحر المحيط ٣٩٧/٨.
(٢) البحر المحيط ٣٩٧/٨.

وقال في سورة الزخرف ﴿الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين ۞ يا عباد لا خوف عليكم اليوم ولا أنتم تحزنون ۞ الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين ۞ ادخلوا الجنة أنتم وأزواجكم تحبرون ۞ يطاف عليهم بصحاف من ذهب وأكواب وفيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين وأنتم فيها خالدون ۞ وتلك الجنة التي أورثتموها بما كنتم تعملون ۞ لكم فيها فاكهة كثيرة منها تأكلون ـ الزخرف ٦٧-٧٣﴾.

ومن النظر في النصين يتبين ما يأتي:

١ ـ أنه ذكر في آيات الزخرف أن هؤلاء متقون.

٢ ـ وأضافهم إلى نفسه فقال ﴿يا عباد﴾.

٣ ـ أنه طمأنهم من الخوف والحزن فقال مخاطبا لهم ﴿لا خوف عيكم اليوم ولا أنتم تحزنون﴾ في حين قال في سورة الإنسان ﴿فوقاهم الله شر ذلك اليوم﴾ بصيغة الغائب. والخطاب بالطمأنة أعلى من الإخبار بصيغة الغيبة.

٤ ـ ذكر أنهم جمعوا بين الإيمان والإسلام ﴿الذين آمنوا بآياتنا وكانوا مسلمين﴾. وهذا يعني التصديق بالقلب والطاعة والانقياد لله بالعمل. ويدخل في هذا ما ورد في سورة الإنسان من قوله ﴿يوفون بالنذر ويخافون يوما...﴾.

فإن هذا جزء من صفات المتقين الذين آمنوا بآيات الله وكانوا مسلمين. فما ذكره في الزخرف أعم واشمل مما ذكره في سورة الإنسان.

٥ ـ ذكر في سورة الزخرف أنه سبحانه ناداهم مخاطبا لهم بقوله ﴿ادخلوا الجنة﴾ في حين ذكر ذلك بصورة الغائب في سورة الإنسان فقال ﴿وجزاهم بما صبروا جنة وحريرا﴾، والتكريم بالخطاب أعلى من الإخبار بالغيبة.

٦ ـ ذكر في آيات الزخرف انه أدخلهم الجنة هم وأزواجهم زيادة في الإكرام والنعيم فقال ﴿ادخلوا الجنة انتم وأزواجكم﴾.

٧ ـ ثم قال في سورة الزخرف ﴿تحبرون﴾ وقال في سورة الإنسان ﴿ولقاهم نضرة وسرورا﴾، ومعنى الحبور السرور والحسن والبهاء والجمال والنضارة والنعمة وأثرها والإكرام المبالغ فيه وسعة العيش. جاء في (لسان العرب): الحَبْر والسَّبْر والسِّبْر كل ذلك الحسن والبهاء... وقيل هو الجمال والبهاء وأثر النعمة. حبرني هذا الأمر سرّني... وأحبرني الأمر سرّني... وفي التنزيل العزيز ﴿فهم في روضة يحبرون﴾ أي يُسَرُّون. وقال

الليث: يحبرون ينعّمون ويكرمون... وقال الأزهري: الحبرة في اللغة النعمة التامة.. الحبرة بالفتح النعمة وسعة العيش... وقال الزجاج في قوله تعالى ﴿أنتم وأزواجكم تحبرون﴾ معناه تكرمون إكراماً يبالغ فيه [(١)].

وجاء في (الكشاف): ﴿تحبرون﴾ تسرون سروراً يظهر حباره أي أثره على وجوهكم كقوله تعالى ﴿تعرف في وجوههم نضرة النعيم﴾... والحبرة المبالغة فيما وصف بجميل [(٢)]. فشمل ذلك ما في سورة الإنسان وزيادة.

٨ ـ قال في سورة الزخرف ان فيها ما تشتهيه الأنفس وتلذ الأعين.

٩ ـ وأنهم فيها خالدون.

١٠ ـ وذكر أن لهم فيها فاكهة كثيرة.

فكان ما ذكره في سورة الزخرف أعلى فناسب ذلك ذكر الصحاف من الذهب والأكواب. وناسب في سورة الإنسان ذكر الآنية من الفضة وأن الأكواب قوارير من فضة. وإن كانت فضة الجنة لا تشبهها فضة الدنيا إذ ليس في الدنيا قوارير من فضة.

وهناك أمر آخر حسّن ذكر الذهب في آيات الزخرف وهو أن جو السورة شاع فيه ذكر الذهب والزينة والتنعم به.

فقد قال في سورة الزخرف ﴿ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سُقُفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون ۞ ولبيوتهم أبواباً وسرراً عليها يتكئون ۞ وزخرفاً وإن كل ذلك لما متاع الحياة الدنيا والآخرة عند ربك للمتقين ـ الزخرف ٣٣-٣٥﴾.

فإذا كان ذلك في الدنيا وهو أن يجعل لبيوت الكفرة سُقُفاً من فضة ومعارج عليها يظهرون ويجعل لهم زخرفاً والزخرف هو الزينة والذهب[(٣)] فلا يناسب أن يكون النعيم في الآخرة أقل من ذلك. ومن الظاهر أن سُقُف الفضة والمعارج أدل على النعيم من صحاف الفضة. ثم إنه لما قال في ختام هذه الآيات ﴿والآخرة عند ربك للمتقين﴾ ثم ذكر جزاءهم في الآخرة فقال ﴿الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين﴾ ناسب أن يكون جزاء المتقين في الآخرة أعلى بكثير مما كان سيعطيه للكافرين في الدنيا.

---

(١) لسان العرب (حبر) ٥/٢٢٩.

(٢) الكشاف ٣/١٠٢. وانظر البحر المحيط ٨/٢٦.

(٣) أنظر لسان العرب (زخرف) ١١/٣٢، البحر المحيط ٨/١٥، الكشاف ٣/٩٦.

وجاء في السورة أيضا ان فرعون استكبر في نفسه وقال: ﴿أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي﴾ واستخف بموسى قائلا ﴿ فلولا ألقي عليه أسورة من ذهب﴾ فلا يناسب أن يذكر أن صحاف الجنة من فضة. فناسب ذكر الصحاف من الذهب في الزخرف من كل وجه.

والأظهر والله أعلم أنه يطاف عليهم أحيانا بآنية من ذهب وأحيانا بآنية من الفضة العجيبة وقد يجمع بينهما زيادة في الإكرام والنعيم. غير أنه ذكر كل نوع فيما يناسبه من المقام.

﴿ويُسقون فيها كأساً كان مزاجها زنجبيلا ۞ عيناً فيها تسمى سلسبيلا﴾

لما ذكر أنه يطاف عليهم بالآنية والأكواب ناسب أن يقول ﴿ويسقون﴾ دون (يشربون) ولما لم يذكر الآنية والطائفين بها في الآية قبلها وهي قوله ﴿إن الأبرار يشربون من كأس﴾ ناسب أن يذكر الشرب دون السقي فإن الطائفين يسقونهم. جاء في (روح المعاني): عن قتادة: يشرب منها المقربون صرفا وتمزج لسائر أهل الجنة. والظاهر أنهم تارة يشربون من كأس مزاجها كافور وتارة يسقون من كأس مزاجها زنجبيل. ولعل ذكر ﴿يسقون﴾ هنا دون (يشربون) لأنه الأنسب بما تقدمه من قوله تعالى ﴿ويطاف عليهم....﴾... إلخ. ويمكن أن يكون فيه رمز إلى أن هذه الكأس أعلى شأنا من الكأس الأولى [1].

ولفظ السلسبيل يوحي بالسلاسة وسهولة المساغ وهو ما يقابل طعام الكفار الذي قال فيه سبحانه ﴿إن لدينا أنكالا وجحيما ۞ وطعاما ذا غصة وعذابا أليما ـ المزمل ١٢، ١٣﴾ وهو الطعام الذي ينشب في الحلق.

جاء في (الكشاف): ﴿تسمى سلسبيلا﴾ لسلاسة انحدارها في الحلق وسهولة مساغها... قال الزجاج: السلسبيل في اللغة صفة لما كان في غاية السلاسة [2].

والذي يظهر ـ كما أشار إليه صاحب روح المعاني ـ أن هذا الشراب أعلى من الذي قبله يدل على ذلك أمور منها:

١ ـ أن هذا الشراب يُسقَونه فيحمله الولدان المخلدون إلى أماكنهم.

٢ ـ وصف آنية الشراب التي يطاف بها عليهم.

٣ ـ ذكر الطائفين به ووصفهم بأنهم كاللؤلؤ المنثور.

---

(١) روح المعاني ١٦٠/٢٩.
(٢) الكشاف ٢٩٨/٣.

ولم يذكر مثل ذلك في الشراب الأول. مما يدل على أن هذا الشراب أعلى. ومن الملاحظ أنه استوفى عناصر الطواف كلها. فقد ذكر الطائفين وهم الولدان المخلدون. والمطوف عليهم وهم الأبرار، والمطوف به وهي آنية الفضة وأكواب القوارير وما يسقون فيها من شراب.

﴿ويطوف عليهم ولدان مخلدون إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤاً منثورا﴾

بعد أن وصف الآنية والشراب وصف السقاة الذين يسقونهم فذكر أن من رآهم حسبهم لؤلؤاً منثورا، ووصفهم باللؤلؤ المنثور لأنهم منتشرون في كل مكان وليسوا في مكان واحد. جاء في (فتح القدير): لما فرغ سبحانه من وصف شرابهم ووصف آنيته وصف السقاة الذين يسقونهم ذلك الشراب... ﴿إذا رأيتهم حسبتهم لؤلؤا منثورا﴾ قال أهل المعاني إنما شبهوا بالمنثور لانتثارهم في الخدمة ولو كانوا صفا لشبهوا بالمنظوم. قيل إنما شبههم بالمنثور لأنهم سراع في الخدمة بخلاف الحور العين فإنه شبههن باللؤلؤ المكنون لأنهن لا يمتهنّ بالخدمة [1].

ووصف الولدان بأنهم مخلدون لئلا يسبق إلى الوهم أنهم يشيبون أو يكبرون أو يتغير حسنهم وصفاؤهم أو يعجزون عن الخدمة.

وجاء بـ(إذا) الدالة على التحقق واليقين إخبارا بأنه سيراهم حتماً.

﴿وإذا رأيت ثم رأيت نعيماً وملكاً كبيرا﴾

والمعنى أنه حيث وقعت رؤيتك رأيت نعيماً وملكا كبيراً، وليس لرأيت الأول مفعول وذلك لقصد العموم والشمول فلم تحدد الرؤية بشيء أو مكان معين بل أينما وقعت الرؤية منك رأيت نعيما ومُلكا كبيرا. جاء في (الكشاف): ﴿رأيت﴾ ليس له مفعول ظاهر ولا مقدر ليشيع ويعم كأنه قيل: وإذا أوجدت الرؤية ثم. ومعناه أن بصر الرائي أينما وقع لم يتعلق إدراكه إلا بنعيم كثير وملك كبير. و ﴿ثم﴾ في موضع النصب على الظرف [2].

﴿عاليهم ثياب سندس خضر وإستبرق وحُلّوا أساور من فضة وسقاهم ربهم شراباً طهورا﴾

قيل إن معنى ﴿عاليهم﴾ (فوقهم)[3] والحق أنه ليس بمعنى (فوقهم) لأن الفوقية لا تقتضي الملامسة والملابسة. قال تعالى ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم ـ ق ٦﴾ فإن السماء

---

(١) فتح القدير ٥/٣٤١.

(٢) الكشاف ٣/٢٩٩. وانظر البحر المحيط ٨/٣٩٩.

(٣) أنظر البحر المحيط ٨/٣٩٩.

ليست ملامسة لنا وهي فوقنا. وقال ﴿أولم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن ـ الملك ١٩﴾ والطير فوقنا وليست ملامسة لنا في حين أن معنى ﴿عاليهم﴾ أنهم يلبسونها وهي ملامسة لهم فقوله ﴿عاليهم﴾ يقتضي الملامسة والملابسة بخلاف (فوقهم).

ذكر أنهم يُحلّون أساور من فضة وهي مقابل ما ذكر من الأغلال والسلاسل في أيدي أهل النار وأرجلهم.

وقد ذكر هنا أساور الفضة وذكر في مكان آخر من القرآن أساور الذهب قيل ذلك للدلالة على أنهم يلبسون مرة أساور الذهب ومرة أساور الفضة أو على أنهم يجمعون بينهما. جاء في (الكشاف): «فإن قلت: ذكر ههنا أن أساورهم من فضة وفي موضع آخر أنها من ذهب.

قلت: هب أنه قيل: وحلوا أساور من ذهب ومن فضة وهذا صحيح لا إشكال فيه على أنهم يسوّرون بالجنسين إما على المعاقبة وإما على الجمع كما تزاوج نساء الدنيا بين أنواع الحلي وتجمع بينها. وما أحسن بالمعصم أن يكون فيه سواران سوار من ذهب وسوار من فضة»[1].

وقيل بل إنه ذكر ذلك في سورة الإنسان لأنها حلية الأبرار. وأساور الذهب هي حلية المقربين. جاء في (تفسير ابن كثير): «وهذه صفة الأبرار وأما المقربون فكما قال تعالى ﴿يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير﴾»[2].

ويبدو لي أن ذكر أساور الفضة ههنا وأساور الذهب في مكان آخر لسبب يقتضيه المقام. وإليك إيضاح ذلك مما ورد فيه ذلك من سورة فاطر مثلاً.

قال تعالى:

﴿إن الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سرا وعلانية يرجون تجارة لن تبور ۞ ليوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله إنه غفور شكور ۞ والذي أوحينا إليك من الكتاب هو الحق مصدقا لما بين يديه إن الله بعباده لخبير بصير ۞ ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات بإذن الله ذلك هو الفضل الكبير ۞ جنات عدن يدخلونها يحلّون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا ولباسهم فيها حرير ۞ وقالوا الحمد لله الذي أذهب عنا الحزن إن ربنا

---

(١) الكشاف ٢٩٩/٣. وانظر البحر المحيط ٤٠٠/٨.
(٢) تفسير ابن كثير ٤٥٧/٤.

لغفور شكور ۞ الذي أحلنا دار المقامة من فضله لا يمسنا فيها نصب ولا يمسنا فيها لغوب ـ فاطر ٢٩–٣٥﴾.

يتضح من هذا النص ما يأتي:

١ ـ أنه ذكر أنهم يتلون كتاب الله.

٢ ـ أقاموا الصلاة.

٣ ـ أنفقوا مما رزقهم الله سرا وعلانية.

في حين ذكر في سورة الإنسان أنهم يوفون بالنذر وأنهم يطعمون الطعام مسكينا ويتيما واسيرا. ولاشك أن الأعمال في سورة فاطر أعلى فإن الإنفاق في السر والعلن أعم وأشمل مما جاء في سورة الإنسان. وإقامة الصلاة وتلاوة كتاب الله أكبر من الإيفاء بالنذر. والنذر مكروه شرعا وهو لا يأتي بخير فهو صدقة البخيل. غير أن الإيفاء به واجب.

٤ ـ وذكر أنهم يرجون تجارة لن تبور. والتجارة إنما ترجى للربح. وهؤلاء يرجون تجارة غير خاسرة. ولاشك أن الله سيحقق لهم رجاءهم ويربحهم في تجارتهم فكان من ذلك ما ذكره من أساور الذهب وغيرها.

٥ ـ ذكر في فاطر أن الله سبحانه يوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله. في حين قال في سورة الإنسان ﴿إن هذا كان لكم جزاء﴾ فذكر في فاطر الجزاء والزيادة من فضل الله فناسب ذلك أن يذكر الأساور من الذهب والتحلية باللؤلؤ.

٦ ـ قال في سورة الإنسان ﴿وكان سعيكم مشكورا﴾ وقال في سورة فاطر ﴿إنه غفور شكور﴾ فزاد المغفرة على الشكر.

٧ ـ قال في سورة فاطر ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾ فقال ﴿أورثنا﴾ و﴿اصطفينا﴾ بإسناد الفعلين إلى ضمير المتكلم للتعظيم وهذا يستعمله القرآن في موطن التكريم.

٨ ـ ذكر أنه اصطفاهم من عباده وهذا تكريم آخر فإن الاصطفاء يعني التفضيل.

٩ ـ ثم قسم هؤلاء المصطفين إلى ظالم لنفسه ومقتصد وسابق بالخيرات بإذن الله. فعدّ منهم السابقين وهم أعلى الخلق من المكلفين. فاستحق في هذا الموطن أن يذكر الزيادة في التكريم. فإنه لو قال (يحلون فيها من أساور من فضة) لم يفهم أن ذلك لغير السابقين فكان ذكر أساور الذهب هو المناسب.

١٠ ـ ذكر فضله الكبير في سورة فاطر فقال ﴿ذلك هو الفضل الكبير﴾. فناسب ذلك ذكر أساور الذهب وزيادة وهي اللؤلؤ فقال ﴿يحلون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤا﴾.

١١ ـ وذكر أنهم حمدوا الله الذي أذهب عنهم الحزن وذكروا جملة من النعم التي أنعم الله عليهم بها في الآخرة.

وقد ورد ذكر فضل الله عليهم عدة مرات فقال ﴿يزيدهم من فضله﴾ وقال ﴿ذلك هو الفضل الكبير﴾ وقال ﴿الذي أحلنا دار المقامة من فضله﴾. وذكر المغفرة والشكر مرتين فقال ﴿إنه غفور شكور﴾ وقال ﴿إن ربنا لغفور شكور﴾ فناسب كل ذلك أساور الذهب واللؤلؤ.

١٢ ـ ثم انظر كيف أنه لما ذكر الطائعين وهم الذين يتلون كتاب الله وأقاموا الصلاة قال ﴿إنه غفور شكور﴾ ولما ذكر الظالم لنفسه والمقتصد وذكر أنهم يدخلهم جنات عدن ويكرمهم قالوا ﴿إن ربنا لغفور شكور﴾ بزيادة اللام في ﴿لغفور﴾ لأن هؤلاء لا يدخلونها لولا المغفرة وأنهم محتاجون إليها أكثر من الأولين.

وقد تقول: ولم قال في سورة الإنسان ﴿وحُلُّوا﴾ بالفعل الماضي. وقال في سورة فاطر ﴿يُحلَّون﴾ بالمضارع؟

والجواب أنه لما أخبر في سورة الإنسان عنهم بالفعل الماضي فقال أنه وقاهم شر ذلك اليوم ولقاهم نضرة وسرورا وجزاهم بما صبروا ناسب أن يقول ﴿وحُلُّوا﴾ بالفعل الماضي.

ولما ذكر في سورة فاطر أنهم يدخلون جنات عدن بالفعل المضارع ناسب أن يقول ﴿يحلَّون﴾ بالفعل المضارع.

وقد تقول: ولم قال إذن في سورة الإنسان ﴿ويطاف عليهم﴾ و﴿يسقون﴾ و﴿يطوف عليهم﴾ بالفعل المضارع؟

قلنا إن ذلك للدلالة على تجدد الطواف والسقي واستمرارهما ولو أخبر بالفعل الماضي لم يفد ذاك.

﴿وسقاهم ربهم شراباً طهورا﴾

(طهور) صيغة مبالغة بمعنى الطاهر وتأتي أيضا بمعنى المطهّر واختار هذه الصيغة للدلالة على أن هذا الشراب طاهر مطهّر بل هو الغاية في الطهارة والتطهير. جاء في (البحر المحيط): طهور صفة مبالغة في الطهارة وهي من فعل لازم[1]. وجاء في (الكشاف):

---

(١) البحر المحيط ٨/٤٠١.

﴿شراباً طهوراً﴾ ليس برجس كخمر الدنيا... أو لأنه لم يعصر فتمسه الأيدي الوضرة وتدوسه الأقدام الدنسة. ولم يجعل في الدنان والأباريق التي لم يعن بتنظيفها أو لأنه لا يؤول إلى النجاسة لأنه يرشح عرقا من أبدانهم له ريح كريح المسك.[1].

وجاء في (التفسير الكبير): الطهور فيه قولان: الأول المبالغة في كونه طاهرا... القول الثاني في الطهور أنه المطهر. وعلى هذا التفسير أيضا في الآية احتمالان: أحدهما... هو عين ماء على باب الجنة تنبع من ساق شجرة من شرب منها نزع الله ما كان في قلبه من غل وغش وحسد وما كان في جوفه من قذر وأذى.

وثانيها... يؤتون الطعام والشراب فإذا كان في آخر ذلك أتوا بالشراب الطهور فيشربون فتطهر بذلك بطونهم ويفيض عرق من جلودهم مثل ريح المسك. وعلى هذين الوجهين يكون الطهور مطهرا لأنه يطهر باطنهم عن الأخلاق الذميمة والأشياء المؤذية [2].

والظاهر أن هذه الصفة تجمع كل هذه المعاني فهو شراب طاهر مطهر بكل ما ذكر وما لم يذكر من المبالغة فيهما مما يقتضيه الحال.

وإسناد سقيه إلى الرب سبحانه يدل على فضل هذا الشراب وأنه أعلى مما ذكره من النوعين السابقين فقد قال في الأول ﴿إن الأبرار يشربون من كأس﴾ ولم يذكر ساقيا لهم. وقال في الشراب الثاني ﴿ويسقون فيها كأسا﴾ ببناء الفعل للمجهول ولم يذكر الساقي. وفي هذا الشراب قال ﴿وسقاهم ربهم﴾ بإسناده إلى الرب سبحانه فدل ذلك على فضل هذا الشراب.

جاء في (التفسير الكبير): فإن قيل قوله تعالى ﴿وسقاهم ربهم﴾ هو عين ما ذكره تعالى قبل ذلك من أنهم يشربون من عين الكافور والزنجبيل والسلسبيل أو هو نوع آخر؟

قلنا بل هذا نوع آخر ويدل عليه وجوه: (أحدها) دفع التكرار و(ثانيها) أنه تعالى أضاف هذا الشراب إلى نفسه فقال ﴿وسقاهم ربهم﴾ وذلك يدل على فضل في هذا دون غيره.[3].

وجاء في (روح المعاني): هو نوع آخر يفوق النوعين السابقين... كما يرشد إليه إسناد سقيه إلى رب العالمين ووصفه بالطهورية [4].

(1) الكشاف ٣/٢٩٩.
(2) التفسير الكبير ٣٠/٢٥٤.
(3) التفسير الكبير ٣٠/٢٥٤. وانظر أنوار التنزيل ٧٧٦.
(4) روح المعاني ٢٩/١٦٤.

﴿إن هذا كان لكم جزاء وكان سعيكم مشكورا﴾

لما ذكر أن هؤلاء لا يريدون ممن أحسنوا إليهم جزاء ولا شكورا جزاهم ربهم أحسن الجزاء وشكر لهم سعيهم فقال ﴿إن هذا كان لكم جزاء وكان سعيكم مشكورا﴾ فكان جزاء بالفعل وشكراً بالقول.

﴿إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا﴾

أسند التنزيل إلى نفسه وأكد ضمير المنزل بإن وبالضمير نحن فقال ﴿إنا نحن نزلنا﴾ ثم أكد التنزيل بالمصدر المؤكد فقال ﴿تنزيلا﴾ فأكد المنزّل والتنزيل. وقد ذكر في هذه الآية المنزّل وهو الله والمنزّل عليه وهو ضمير المخاطب بقوله ﴿عليك﴾ والمنزل وهو القرآن.

وقد تقول: لقد أكد الخلق في أول السورة بإن وحدها فقال ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة﴾ فلم كان التأكيد هنا بإن وبالضمير وبالمصدر المؤكد؟

والجواب أن ذلك لأكثر من سبب:

منها أن أمر الخلق لم يختلف فيه أحد إلا القلة فإن الكفرة والمؤمنين يقرّون بأن الخالق هو الله حتى أن مشركي قريش كانوا يقرون ذلك قال تعالى ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولنّ الله ـ العنكبوت ٦١﴾ بخلاف تنزيل القرآن من الله فإنهم لا يقرون بذلك والمنكرون له أكثر من المنكرين للخالق فاحتاج التنزيل إلى تأكيد أكثر.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إن التنزيل أهم من الخلق لأن الغرض من الخلق هو العبادة والتكليف قال تعالى ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ـ الذاريات ٥٦﴾ فعلّة الخلق هي العبادة، والعبادة إنما تكون بما يريده الله وما يأمر به عباده وذلك يكون عن طريق ما ينزل من كتب فكان التنزيل أهم لأنه به تعرف العبادة التي يريدها ربنا وتعرف الأوامر والنواهي التي يأمر بها وينهى عنها فكان ذلك أدعى إلى التأكيد. جاء في (الكشاف): «تكرر الضمير بعد إيقاعه اسما لأن تأكيد على تأكيد لمعنى اختصاص الله بالتنزيل ليتقرر في نفس رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه إذا كان هو المنزل لم يكن تنزيله على أي وجه نزل إلا حكمة وصوابا»[1].

---

(1) الكشاف ٣/٣٠٠.

وقد تقول: لقد قال الله سبحانه في موطن آخر ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ـ الحجر ٩﴾ وقال هنا ﴿إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا﴾ فقال في سورة الإنسان ﴿عليك﴾ ولم يقل ذلك في آية الحجر فما السبب؟

والجواب أنه ذكر ﴿عليك﴾ في سورة الإنسان لأن بعدها الكلام على الرسول وتوجيه الخطاب إليه بالأوامر والنواهي فقال ﴿فاصبر لحكم ربك ولا تطع منهم آثما أو كفورا ۞ واذكر اسم ربك .... ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا﴾ فكان المناسب أن يذكر ﴿عليك﴾.

في حين لم يكن الأمر كذلك في سورة الحجر بل الكلام على الذكر وحفظه ولم يوجه للرسول أمر أو نهي فقد قال ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ ويمضي الكلام على القرآن ﴿كذلك نسلكه في قلوب المجرمين ۞ لا يؤمنون به وقد خلت سنة الأولين﴾ فلم يقتض ذلك ذكر ﴿عليك﴾. فكل تعبير مناسب في مكانه.

وقد تقول: ولم سماه في سورة الإنسان (القرآن) وسماه في سورة الحجر (الذكر)؟ والجواب أن اسم الكتاب المنزل على الرسول (ص) هو القرآن. ولم يجر له ذكر أو وصف في سورة الإنسان فسماه باسمه.

في حين ورد اسم القرآن والذكر في سورة الحجر فقال في أول السورة ﴿تلك آيات الكتاب وقرآن مبين﴾ وقال في آخرها ﴿ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم﴾.

ثم إن هذا هو المناسب للآية قبلها وهو قوله ﴿وقالوا يا أيها الذي نُزّل عليه الذكر إنك لمجنون ـ الحجر ٦﴾، فرد عليهم رب العزة بقوله ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ فأسماه كفار قريش ذكرا ورد عليهم الله بالتسمية نفسها. فكان كل تعبير مناسباً لموطنه.

﴿فاصبر لحكم ربك ولا تطع منهم آثماً أو كفورا﴾

قال بعد ذكر تنزيله القرآن ﴿فاصبر لحكم ربك﴾ فأمره بالصبر مما يدل على أن التنزيل العزيز يستدعي الصبر لما فيه من قول ثقيل وتكاليف وتبليغ فحامل التنزيل ينبغي أن يصبر عليه.

والحكم قد يكون بمعنى الحكمة فهو إذن يطلب منه الصبر لما تقتضيه حكمة الله سبحانه من الصبر حتى يأذن الله بالنصر.

وقد يكون الحكم بمعنى القضاء ومنه قوله تعالى ﴿والله يحكم لا معقب لحكمه ـ الرعد ٤١﴾ وقوله ﴿إن الحكم إلا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين ـ الأنعام ٥٧﴾ فيكون المعنى اصبر لما حكمه الله وقضاه.

والمعنى يحتملهما معا وهما مطلوبان فإن الله أمر بالصبر على حكم الله وقضائه لحكمة وضعها وأرادها. فيكون المعنى: اصبر لحكمة ربك وحكمه وأمره. جاء في (الكشاف): «فاصبر لحكم ربك الصادر عن الحكمة وتعليقه الأمور بالمصالح وتأخيره نصرتك على أعدائك من أهل مكة ولا تطع منهم أحدا قلة صبر منك على أذاهم وضجرا من تأخر الظفر»[1].

﴿ولا تطع منهم آثما أو كفورا﴾ ظاناً أن ذلك يوصلك إلى مقصودك أو يقربك منه. والآثم هو الذي يرتكب الإثم ويفعله. المقدم على المعاصي.

والكفور هو المبالغ في الكفر وهو نقيض الإيمان أو هو الجاحد للنعمة من الكفران مقابل الشكر كما مر إيضاح ذلك.

فالآثم هو الذي يفعل الإثم. والإثم قد يكون من أفعال الجارحة أو من أعمال القلب فأفعال المعاصي كلها تفضي إلى الإثم وفاعلها آثم. وقد يكون الإثم من أعمال القلب ككتم العلم وكتم الشهادة والحسد والاعتقاد الباطل ونحو ذلك. قال تعالى ﴿وذروا ظاهر الإثم وباطنه ـ الأنعام ١٢٠﴾.

والكفور قد يكون اعتقاداً باطلا في القلب أو جحدا للنعمة باللسان وكلاهما إثم ولذا كان كل كفور آثما وليس كل آثم كفورا. فرب مرتكب للإثم غير كافر ولا جاحد للنعمة.

جاء في (الكشاف): «معناه ولا تطع منهم راكبا لما هو إثم داعيا لك إليه أو فاعلا لما هو كفر داعيا لك إليه...

فإن قلت معنى ﴿أو﴾ ولا تطع أحدهما فهلا جيء بالواو ليكون نهيا عن طاعتهما جميعا؟ قلت: لو قيل (ولا تطعهما) جاز أن يطيع أحدهما. وإذا قيل: لا تطع أحدهما علم أن الناهي عن طاعة أحدهما عن طاعتهما جميعا أنهى»[2].

وجاء في (التفسير الكبير): «ما الفرق بين الآثم والكفور؟ الجواب: الآثم هو المقدم على المعاصي أي معصية كانت. والكفور هو الجاحد للنعمة فكل كفور آثم أما ليس كل آثم كفورا.

(١) الكشاف ٣/٣٠٠.
(٢) الكشاف ٣/٣٠٠.

وإنما قلنا إن الآثم عام في المعاصي كلها لأنه تعالى قال ﴿ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما﴾ فسمى الشرك إثما. وقال ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾ وقال ﴿وذروا ظاهر الإثم وباطنه﴾ وقال ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير﴾ فدلت هذه الآيات على أن هذا الإثم شامل لكل المعاصي... إن الآثم عام والكفور خاص [(١)].

وقال ﴿آثما﴾ ولم يقل (أثيما) لأنه أراد أن ينهى عن إطاعة مرتكب الإثم في كل أحواله سواء بالغ في ارتكاب الآثام أم لم يبالغ. ولو قال (ولا تطع منهم أثيما) لربما أفهم أنه نهى عن إطاعة المبالغ في المعاصي دون من لم يبالغ وهذا غير مراد.

وقد تقول: ولم قال إذن في سورة القلم ﴿ولا تطع كل حلاف مهين ۞ هماز مشاء بنميم ۞ مناع للخير معتد أثيم﴾ ولم يقل (آثم)؟

والجواب أن كل تعبير وقع في مكانه المناسب من أكثر من وجه:

منها أنه في سورة القلم جاء بأوصاف المبالغة فقال: حلاف. هماز. مشاء. مناع. فناسب ذلك المبالغة في الإثم.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إن الذي يفعل كل ذلك إنما هو أثيم وليس آثما فقط. ومن ناحية ثالثة إن المبالغة في كل وصف منها يكون صاحبها أثيما فكيف إذا بالغ فيها كلها؟ فالهماز أثيم. والمشاء بالنميم أثيم. والمناع للخير أثيم والمعتدي أثيم والعتلّ أثيم. والزنيم وهو المعروف بالشر الظلوم أثيم فكيف إذا جمعها كلها؟ فناسب كل تعبير مكانه.

وقد تقول: ولم قال ﴿أو كفورا﴾ فبالغ ولم يقل: (أو كافرا)؟

وجواب ذلك ذكرناه في قوله تعالى ﴿إما شاكرا وإما كفورا﴾. فإنه قال (أو كفورا) ليشمل الكافر في قلبه وجاحد النعمة وهو المقابل للشاكر. ولو قال (أو كافرا) لشمل واحدا منهما. وهو المناسب أيضا لما ورد في أول السورة ﴿إما شاكرا وإما كفورا﴾.

﴿واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا ۞ ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلاً طويلا﴾

أمره بالذكر والتسبيح والصلاة بعد أمره بالصبر ونهيه عن طاعة الآثم والكفور. وربنا يأمر بالإكثار من ذلك عند الوقوع في الأزمات ومضايق الأمور والمواطن التي تحتاج إلى الصبر وذلك نحو قوله تعالى ﴿ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون ۞ فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين ـ الحجر ٩٧ ـ ٩٨﴾ وقوله عند اللقاء في الحرب ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا لقيتم فئة

---

(١) التفسير الكبير ٣٠/٢٥٨.

فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ـ الأنفال ٤٥﴾ وقول يونس في بطن الحوت ﴿لا إله إلا أنت سبحانك إني كنت من الظالمين ـ الأنبياء ٨٧﴾ ونحو ذلك من المواطن فإن مداومة التسبيح تفرج الكروب وتنجي من المضايق. وهي أزكى الأعمال وأرفعها عند المليك. ولذا طلب منه مداومة التسبيح في الليل والنهار. جاء في (روح المعاني): أراد سبحانه أن يرشده إلى متاركتهم عقب ذلك بالأمر باستغراق أوقاته بالعبادة ليلا ونهارا بالصلوات كلها من غير اختصاص وبالتسبيح بما يطيق على منوال قوله تعالى ﴿ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين﴾»[1].

وقدم الجار والمجرور ﴿من الليل﴾ على قوله ﴿فاسجد﴾ لما في التهجد من أجر عظيم ولما في ذلك من المشقة والكلفة فإن صلاة الليل ثقيلة. وهذا التقديم نظير قوله تعالى ﴿إنهم كانوا قليلا من الليل ما يهجعون وبالأسحار هم يستغفرون فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ـ الذاريات ١٧، ١٨﴾ وقوله تعالى ﴿ومن الليل فتهجد به نافلة لك عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا ـ الإسراء ٧٩﴾ جاء في (تفسير البيضاوي): وتقديم الظرف لما في صلاة الليل من مزيد الكلفة والخلوص[2].

كما أن هذا التقديم يدل على علو منزلة السجود وفضله على غيره ذلك أن تقديم الجار والمجرور سوّغ إدخال الفاء على الفعل (اسجد) وهذه الفاء على كل ما قيل فيها تفيد التأكيد سواء قلنا إنها جواب شرط مقدر أي مهما كان فلا تدع السجود أو قلنا هي زائدة للتوكيد. ولو لم يتقدم الظرف لم تصح زيادة الفاء فلا يصح القول (وفاسجد له من الليل). وبهذا يتضح أن هذا التقديم أفاد أكثر من فائدة.

﴿إن هؤلاء يحبون العاجلة ويذرون وراءهم يوماً ثقيلا﴾

قال ﴿ويذرون وراءهم﴾ مع أن يوم القيامة أمامهم قيل لأنهم نبذوه وراء ظهورهم وتركوه خلفهم استخفافا به ولو أنهم أهمهم أمره وعناهم شأنه لجعلوه نصب أعينهم لا يغفلون عنه. فهم كمن ينبذ الشيء وراء ظهره تهاونا به واستخفافا بشأنه. وإن كانوا في الحقيقة مستقبلين له وهو أمامهم[3].

وجاء في (التفسير الكبير): لم قال وراءهم ولم يقل قدامهم؟ الجواب من وجوه:

---

(١) روح المعاني ١٦٦/٢٩.

(٢) أنوار التنزيل ٧٧٤.

(٣) روح المعاني ٣٤٣/٢٩.

أحدها لما لم يلتفتوا إليه وأعرضوا عنه فكأنه جعلوه وراء ظهورهم. وثانيها المراد: ويذرون وراءهم مصالح يوم ثقيل. فأسقط المضاف. وثالثها أن (وراء) يستعمل بمعنى (قدام) كقوله ﴿من ورائه جهنم﴾ ﴿وكان وراءهم ملك﴾[1].

وجاء في (الكشاف): «﴿وراءهم﴾ قدامهم أو خلف ظهورهم لا يعبؤون به. ﴿يوما ثقيلا﴾ استعير الثقل لشدته وهوله من الشيء الثقيل الباهظ لحامله. ونحوه ﴿ثقلت في السماوات والأرض﴾[2].

وقد تقول: ولم قال في سورة القيامة ﴿كلا بل تحبون العاجلة وتذرون الآخرة﴾. وقال ههنا ﴿إن هؤلاء يحبون العاجلة ويذرون وراءهم يوما ثقيلا﴾ فذكر أن اليوم ثقيل؟

فنقول: أما قوله في سورة الإنسان ﴿ويذرون وراءهم يوما ثقيلا﴾ ولم يقل مثل ذلك في سورة القيامة فالسبب أنه تكرر ذكر اليوم المشعر بالثقل في هذه السورة فقد قال ﴿ويخافون يوما كان شره مستطيرا﴾ وقال ﴿إنا نخاف من ربنا يوما عبوسا قمطريرا﴾ ولم يذكر مثل ذلك في سورة القيامة.

وقد يقول قائل: ولم كان الكلام موجها بأسلوب الخطاب في سورة القيامة فقال ﴿وتذرون الآخرة﴾ وبأسلوب الغيبة في سورة الإنسان فقال ﴿ويذرون وراءهم يوما ثقيلا﴾؟

والجواب أن المقام لا يناسب الخطاب في سورة الإنسان لأنه ذكر أن قسما منهم لم يذر الآخرة بل أخبر عنهم أنهم يخافون يوما كان شره مستطيرا. وقال على لسان بعضهم ﴿إنا نخاف من ربنا يوما عبوسا قمطريرا﴾ وذكر أنه وقاهم شر ذلك اليوم ولقاهم نضرة وسرورا. فهم إذن لم يذروا الآخرة فلا يناسب الخطاب بذلك.

﴿نحن خلقناهم وشددنا أسرهم وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا﴾

قال ﴿نحن خلقناهم﴾ بعد قوله ﴿إنا نحن نزلنا عليك القرآن تنزيلا﴾ ليعلمنا أن الذي خلقهم وشد أسرهم هو الذي أنزل القرآن فينبغي لهم أن يسمعوا لكلام خالقهم ويطيعوا تنزيل ربهم. وليعلمهم أن خالقهم أعلم بمصالحهم وما هو خير لهم. وقدم ﴿نحن﴾ على الفعل ليُعلم أنه وحده الخالق لا خالق غيره فالتقديم هنا يفيد الحصر فينبغي أن يعبدوه وحده وألا يشركوا به غيره ولا يتخذوا معه إلها.

---

(1) التفسير الكبير ٣٠/٢٦٠.

(2) الكشاف ٣/٣٠٠.

ومعنى ﴿شددنا أسرهم﴾ أحكمنا خلقهم ووصّلنا عظامهم بعضها ببعض ووثقنا مفاصلهم. جاء في (الكشاف): الأسر الربط والتوثيق... والمعنى شددنا توصيل عظامهم بعضها ببعض وتوثيق مفاصلهم بالأعصاب. ومثله جارية معصوبة الخلق ومجدولته.[1]

وأكد الضمير بإن في أول السورة فقال ﴿إنا خلقنا الإنسان من نطفة أمشاج نبتليه﴾ ولم يؤكد ههنا وذلك أنه ذكر في أول السورة خلق الإنسان بعد أن لم يكن شيئا مذكورا وهذا أصعب من خلق الإنسان فيما بعد فإن الإيجاد الأول أصعب من الخلق فيما بعد. فإنه ذكر في هذه الآية خلقهم هم وذكر في أول السورة خلق الإنسان بعد أن لم يكن شيئا مذكورا.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أن إخبارهم بأن الله خلقهم غير منازع فيه عندهم فإنهم يعتقدون أن الله خلقهم ولكنهم لا يعلمون أو ينازعون في أن الخلق لم يكن ثم كان فإن قسما من الناس يرون أن سلسلة الوجود ليس لها بداية بل هي متسلسلة منذ الأزل. فالمسألة هذه متنازع فيها.

وهناك أمر آخر حسّن التوكيد في أول السورة وهو أنه ذكر أن الخلق إنما هو للابتلاء. إذ ليس كل أحد يعلم أن الإنسان خلق ليبتليه ربه ويختبره بل هذا الأمر منازع فيه وهو مجهول عند أكثر الناس. ولذا حسن التوكيد في أول السورة دون هذا الموطن.

﴿وإذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلا﴾

جاء بـ﴿إذا﴾ ولم يقل (وإن شئنا) ذلك أن (إذا) تستعمل للدلالة على المتيقن والمقطوع بحدوثه أو الكثير الحدوث وهذا إشعار بأن الله سيبدل أمثال هؤلاء الكفرة في الخلقة ويأتي بمؤمنين يؤمنون بما نزل خالقهم مطيعون له.

فالمشيئة حاصلة بذاك وستتم وقد تمت. جاء في (التفسير الكبير): لما كان الله تعالى عالما بأنه سيجيء وقت يبدل الله فيه أولئك الكفرة بأمثالهم في الخلقة وأضدادهم في الطاعة لا جرم حسن استعمال حرف إذا.[2]

والمجيء بـ(إذا) ههنا نظير قوله تعالى ﴿أماته فأقبره ثم إذا شاء أنشره ـ عبس ٢١ ـ ٢٢﴾ وقوله: ﴿وهو على جمعهم إذا يشاء قدير ـ الشورى ٢٩﴾ فالمشيئة حاصلة ولابد فإن الموتى سيبعثهم الله فجاء بـ﴿إذا﴾ للدلالة على تيقن الحصول.

---

(١) الكشاف ٣/٣٠٠.

(٢) التفسير الكبير ٣٠/٢٦١. وانظر أنوار التنزيل ٧٧٦.

﴿إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا﴾

هذه الآية نظير قوله تعالى في أول السورة ﴿إنا هديناه السبيل إما شاكراً وإما كفوراً﴾ والتخيير ههنا كالتخيير ثم. فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا فيكون شاكراً وإلا فهو كفور. وقوله ﴿هذه تذكرة﴾ نظير قوله تعالى ﴿إنا هديناه السبيل﴾ فهذه التذكرة هي الهداية.

﴿وما تشاؤون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكيما﴾

والمعنى والله أعلم أنكم لا تشاؤون إلا أن يشاء الله أنكم تشاؤون أي أن مشيئتكم واختياركم كانا بمشيئة الله وإرادته فإنه شاء لكم أن تختاروا ولو شاء لم يمنحكم هذه المشيئة وذلك أن الله عليم بما يخلق وكيف يخلق وكل ذلك لحكمة أرادها سبحانه.

﴿يدخل من يشاء في رحمته والظالمين أعدّ لهم عذاباً أليما﴾

قد تقول: كيف يدخل من يشاء في رحمته وربما كان فيهم من لا يستحق الرحمة؟ والجواب أنه لما قال ﴿إن الله كان عليما حكيما﴾ علم أنه يفعل ذلك لعلم وحكمة. وأنه لا يدخل في رحمته إلا من علم الله أنه يستحق ذلك واقتضت ذلك حكمته. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أنه لما قال ﴿والظالمين أعدّ لهم عذاباً أليما﴾ علم أن من يدخلهم في رحمته هم من غير الظالمين.

وقد يقول قائل: ولم قال في أول السورة ﴿إنا أعتدنا للكافرين سلاسل وأغلالا وسعيرا﴾ وقال هنا ﴿والظالمين أعدّ لهم عذابا أليما﴾ فإن العذاب الأول أشد لأن العذاب الأليم قد لا يكون بالسعير والنار والسلاسل والأغلال؟ والجواب أنه ذكر العذاب الأول للكافرين وهذا العذاب للظالمين والظالم قد لا يكون كافراً. فإن كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافرا. قال تعالى ﴿والكافرون هم الظالمون ـ البقرة ٢٤٥﴾ فاقتضى أن يكون العذاب الأول أشد لأن صاحبه كافر ظالم والثاني ظالم.

إن هذه الآية هي خاتمة السورة وقد ارتبطت ببداية السورة ارتباطا لطيفا. فقد بدأت السورة بالإنسان وهو لم يكن شيئا مذكورا وانتهت بخاتمة هذا الإنسان ومصيره. فبدأت ببدئه وختمت بخاتمته.

وكما ذكر صنفين من الناس في أول السورة وهما الشاكر والكفور ذكر صنفين في خاتمتها وهما المرحوم والمعذب.

إن لهذه السورة خطوطا تعبيرية ظاهرة فيها. فمن الخطوط التعبيرية فيها أنها بنيت على التثنية فإنها ترد الأشياء فيها صنفين صنفين ومن ذلك على سبيل المثال:

١ ـ أنه ذكر صنفين من الناس: الشاكر والكفور ﴿إما شاكرا وإما كفورا﴾.

٢ ـ ذكر صنفين من العذاب: القيود والسعير. والقيود نوعان وهما السلاسل والأغلال.

٣ ـ ذكر صنفين من أصحاب الجنة: الأبرار وعباد الله وهم السابقون ﴿إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا ۞ عينا يشرب بها عباد الله﴾.

٤ ـ ذكر نوعين من الشراب المزوج: شرابا ممزوجا بالكافور وآخر ممزوجا بالزنجبيل.

٥ ـ ذكر نوعين من العبادات الظاهرة وهما الوفاء بالنذر والإطعام.

٦ ـ ذكر نوعين من العبادات القلبية: الخوف والإخلاص ﴿إنا نخاف من ربنا﴾ ﴿إنما نطعمكم لوجه الله﴾.

٧ ـ نفى المطعمون عن أنفسهم إرادة شيئين: الجزاء والشكور. والجزاء هو المكافأة بالفعل. والشكور هو الثناء باللسان.

٨ ـ ذكر تعالى أنه لقاهم شيئين: النضرة والسرور. والنضرة تكون في الوجوه والسرور في القلب.

٩ ـ ذكر أنه جزاهم بصبرهم شيئين: جنة وحريرا. والجنة للأكل والحرير للبس.

١٠ ـ ونفى عنهم رؤية شيئين: الشمس والزمهرير.

١١ ـ وذكر دنو شيئين منهم: الظلال والقطوف ﴿ودانية عليهم ظلالها وذللت قطوفها تذليلا﴾.

١٢ ـ وذكر الطواف بشيئين: الآنية والأكواب ﴿ويطاف عليهم بآنية من فضة وأكواب﴾.

١٣ ـ وذكر الشرب بصورتين: من الكأس ومن العين ﴿إن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا ۞ عينا يشرب بها عباد الله﴾.

١٤ ـ وذكر نوعين من الشرب من الكأس: الشرب دون ساق، والسقي ﴿إن الأبرار يشربون من كأس﴾ ﴿ويسقون فيها كأسا﴾.

١٥ ـ وذكر نوعين من الثياب: السندس والإستبرق.

١٦ ـ ذكر نوعين من الزينة: اللباس والأساور.

١٧ ـ ذكر أنه قال لهم شيئين: ﴿إن هذا كان لكم جزاء﴾، ﴿وكان سعيكم مشكورا﴾. وهذا بمقابل قولهم ﴿لا نريد منكم جزاء ولا شكورا﴾.

١٨ ـ نهى رسوله عن إطاعة صنفين من الناس: الآثم والكفور ﴿ولا تطع منهم آثما أو كفورا﴾.

١٩ ـ طلب منه التسبيح والصلاة في النهار وفي الليل. فالبكرة والأصيل في النهار. وقوله ﴿ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا﴾ في الليل.

٢٠ ـ ذكر وقتين من أوقات النهار وهما البكرة والأصيل ﴿واذكر اسم ربك بكرة وأصيلا﴾.

٢١ ـ ذكر عبادتين في الليل: السجود والتسبيح.

٢٢ ـ ذكر الحياتين: الدنيا والآخرة ﴿إن هؤلاء يحبون العاجلة ويذرون وراءهم يوما ثقيلا﴾.

٢٣ ـ ذكر الحب والترك: ﴿يحبون العاجلة ويذرون وراءهم...﴾.

٢٤ ـ وذكر أمرين من أمر الإنسان: الخَلْق وشدّ الاسر ﴿نحن خلقناهم وشددنا اسرهم﴾.

٢٥ ـ ذكر مشيئتين: مشيئة الله ومشيئة الإنسان ﴿فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا وما تشاؤون إلا أن يشاء الله﴾.

٢٦ ـ ختم السورة بذكر صنفين من الناس: المرحوم والمعذب ﴿يدخل من يشاء في رحمته والظالمين أعدّ لهم عذاباً أليما﴾.

وهناك خط آخر في ذكر الأحداث وهو ذكر الأحداث المستقبلة بالفعل الماضي. ومن ذلك قوله تعالى:

١ ـ ﴿إنا أعتدنا للكافرين﴾.

٢ ـ ﴿يشربون من كأس كان مزاجها كافورا﴾.

٣ ـ ﴿يخافون يوما كان شره مستطيرا﴾.

٤ ـ ﴿فوقاهم الله شر ذلك اليوم﴾.

٥ ـ ﴿ولقّاهم نضرة وسرورا﴾.

٦ ـ ﴿وجزاهم بما صبروا﴾.

٧ ـ ﴿وذُللت قطوفها﴾.

٨ ـ ﴿وأكواب كانت قواريرا﴾.

٩ ـ ﴿قدروها تقديرا﴾.

١٠ ـ ﴿كان مزاجها زنجبيلا﴾.

١١ ـ ﴿وحُلّوا أساور من فضة﴾.

١٢ ـ ﴿وسقاهم ربهم شرابا طهورا﴾.

١٣ ـ ﴿إن هذا كان لكم جزاء﴾.

١٤ ـ ﴿وكان سعيكم مشكورا﴾.

١٥ ـ ﴿والظالمين أعدّ لهم عذابا أليما﴾.

إلى غير ذلك من الخطوط والله أعلم.

٥ ـ ﴿ولقّاهم نضرة وسرورا﴾.
٦ ـ ﴿وجزاهم بما صبروا﴾.
٧ ـ ﴿وذُللت قطوفها﴾.
٨ ـ ﴿وأكواب كانت قواريرا﴾.
٩ ـ ﴿قدروها تقديرا﴾.
١٠ ـ ﴿كان مزاجها زنجبيلا﴾.
١١ ـ ﴿وحلّوا أساور من فضة﴾.
١٢ ـ ﴿وسقاهم ربهم شرابا طهورا﴾.
١٣ ـ ﴿إن هذا كان لكم جزاء﴾.
١٤ ـ ﴿وكان سعيكم مشكورا﴾.
١٥ ـ ﴿والظالمين أعدَّ لهم عذابا أليما﴾.
إلى غير ذلك من الخطوط والله أعلم.

سورة الصف



﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم ۞ يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون ۞ كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ۞ إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص ۞ وإذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونني وقد تعلمون أني رسول الله إليكم فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين ۞ وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدّقاً لما بين يديّ من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين ۞ ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لا يهدي القوم الظالمين ۞ يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون ۞ هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ۞ يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم ۞ تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ۞ يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار ومساكن طيبة في جنات عدن ذلك الفوز العظيم ۞ وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين ۞ يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى بن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين﴾

﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم﴾

التسبيح هو التنزيه فمعنى ﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض﴾ أن هؤلاء نزهوه عما لا يليق من الصفات وأنهم ذكروا ذلك بما يليق من حالهم مما نفقه من التسبيح ومما لا نفقه.

لقد ورد فعل التسبيح في القرآن الكريم معدّى بنفسه ومعدّى باللام. فمما ورد معدى بنفسه قوله ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسبحوه بكرة وأصيلا ـ الأحزاب ٤١. ٤٢﴾ وقوله ﴿ومن الليل فسبحه وإدبار النجوم ـ الطور ٤٩﴾.

ومما ورد معدّى باللام هذه الآية التي افتتح بها السورة. ونظيرها في مفتتح سورة الحديد وسورة الحشر وقوله ﴿تسبّح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن ـ الإسراء ٤٤﴾ وغيرها.

إن معنى ﴿سبّحه﴾ نزّهه ـ كما ذكرنا ـ ومعنى ﴿سبح له﴾ أي فعل ذلك لأجله فاللام تفيد التعليل. فالتسبيح هو الفعل. والتسبيح له هو الفعل لأجله كما تقول: صلّى وصلّى له ونسك ونسك له. ولا ينفع الفعل حتى يكون له سبحانه. فكل فعل أو عبادة لا تنفع حتى تكون له وحده وإلا كان ذلك ضلالا. فكل فعل لا يكون له باطل. قال تعالى ﴿قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين ـ الأنعام ١٦٢﴾. فمن سبّح رياء فليس بمسبّح لله ومن صلى رياء فليس بمصل له. فالتسبيح ينبغي أن يكون له تعالى خالصا كسائر العبادات. فالتسبيح هو الفعل. والتسبيح له هو إخلاص النية والعمل لله. جاء في (البحر المحيط): واللام في ﴿لله﴾ إما أن تكون بمنزلة اللام في (نصحت لزيد) يقال: سبح الله كما يقال: نصحت زيدا فجيء باللام لتقوية وصول الفعل إلى المفعول. وإما أن تكون لام التعليل أي أحدث التسبيح لأجل الله أي لوجهه خالصا [1].

ومن الملاحظ في هذين الاستعمالين في القرآن الكريم أي في نحو سبح لله وسبحه أنه يستعمل اللام مع العاقل وغير العاقل وأما المتعدي بنفسه فلا يستعمله إلا للعقلاء.

قال تعالى ﴿سبح لله ما في السماوات والأرض ـ الحديد ١﴾ وقال ﴿تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن ـ الإسراء ٤٤﴾ فهذا لغير العاقل والعاقل. وقال ﴿ألم تر أن الله يسبح له من في السماوات والأرض والطير صافات ـ النور ٤١﴾ فهنا اختلط العقلاء بغيرهم.

---

(١) البحر المحيط ١٠/١٠٠.

وقال ﴿يسبح له فيها بالغدوّ والآصال رجال لا تلهيهم تجارة ـ النور ٣٦﴾ وقال ﴿فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون ـ فصلت ٣٨﴾ وهذا خاص بالعقلاء.

أما المتعدي بنفسه فلم يرد إلا للعاقل قال تعالى ﴿لتؤمنوا بالله ورسوله وتعزروه وتوقروه وتسبحوه بكرة وأصيلا ـ الفتح ٩﴾ وقال ﴿يا أيها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسبحوه بكرة وأصيلا ـ الأحزاب ٤١. ٤٢﴾. فتسبيح غير العقلاء لم يرد إلا باللام، أما تسبيح العقلاء فقد ورد باللام وبدونها.

وثمة ملاحظة أخرى في استعمال هذين التعبيرين وهي أنه يستعمل اللام مع ما هو أعم وأشمل سواء كان ذلك من حيث المسبحون أم من حيث أوقات التسبيح. فقد قال الله إنه يسبح له ما في السماوات وما في الأرض. وإنه تسبح له السماوات السبع والأرض ومن فيهن، وهذا أعم تسبيح وأشمله في حين أنه قد يستعمل المتعدي بنفسه للواحد أو للجماعة التي لا تبلغ ذلك المبلغ في الشمول والسعة. قال تعالى ﴿ومن الليل فسبحه وإدبار السجود ـ ق ٤٠﴾ وقال ﴿ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا ـ الإنسان ٢٦﴾ وقال ﴿اذكروا الله ذكرا كثيرا وسبحوه بكرة وأصيلا ـ الأحزاب ٤٢﴾ ولم يرد في المتعدي بنفسه نحو ذلك الشمول في المسبحين. ويكفي ذلك بيانا أن الفعل مع اللام يستعمل للعقلاء وغيرهم أما المتعدي بنفسه فلم يستعمله إلا للعقلاء. ومثل ذلك الاتساعُ في الأوقات. فما ورد من الأوقات مع اللام أكثر اتساعا وأعم وأشمل.

قال تعالى مع المتعدي بنفسه ﴿وسبّحوه بكرة وأصيلا ـ الفتح ٩﴾ وقال ﴿وسبحوه بكرة وأصيلا ـ الأحزاب ٤٢﴾ في حين قال مع اللام ﴿يسبح له فيها بالغدوّ والآصال رجال ـ النور ٣٦﴾ فذكر ذلك بصيغة الجمع لا بصيغة المفرد. فالغدوّ جمع غدوة والآصال جمع أصيل.

وقال ﴿ومن الليل فسبحه وأدبار السجود ـ ق ٤٠﴾ وقال ﴿ومن الليل فسبحه وإدبار النجوم ـ الطور ٤٩﴾ وقال ﴿ومن الليل فاسجد له وسبحه ليلا طويلا ـ الإنسان ٢٦﴾ ففي كل ذلك قال ﴿من الليل﴾ بمن التبعيضية ثم ذكر وقتا آخر ليس طويلا وهو ﴿أدبار السجود﴾ أو ﴿إدبار النجوم﴾ حتى أنه في آية الإنسان لم يذكر غير الليل في حين قال ﴿فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون ـ فصلت ٣٨﴾ فقال ﴿بالليل والنهار﴾ بإطلاق الليل والنهار من دون تقييد ولم يذكر (من) الدالة على البعضية بل ذكر الباء التي تفيد الظرفية. ثم قال ﴿وهم لا يسأمون﴾ للدلالة على مداومة التسبيح وطوله.

لقد ورد التسبيح في القرآن الكريم بصور شتى فقد ورد بالفعل الماضي نحو ﴿سبح لله﴾ وورد بالمضارع نحو ﴿يسبح لله﴾ وورد بالأمر نحو ﴿سبح اسم ربك الأعلى﴾ وقوله ﴿وسبحوه بكرة وأصيلا﴾ كما ورد باسم المصدر وهو ﴿سبحان﴾ وذلك ليشمل الأزمنة كلها ويستغرقها. فالفعل الماضي يستغرق الزمن الماضي والمضارع يستغرق الحال والاستقبال والأمر يفيد طلب التسبيح في المستقبل. والمصدر غير مقيد بزمن أو فاعل فهو يفيد الحدث المطلق فهو يدل على حدوث التسبيح سواء كان هناك من يسبحه أم لا. فاستغرق ذلك الأوقات كلها. وأفاد أنه مستحق التسبيح على الدوام سواء كان هناك من يسبح أم لم يكن.

جاء في (التفسير الكبير): ثم إنه تعالى قال في البعض من السور ﴿سبح لله﴾ وفي البعض ﴿يسبح﴾ وفي البعض ﴿سَبّحْ﴾ بصيغة الأمر ليعلم أن تسبيح حضرة الله تعالى دائم غير منقطع لما أن الماضي يدل عليه في الماضي من الزمان والمستقبل يدل عليه في المستقبل من الزمان والأمر يدل عليه في الحال [1].

لقد افتتحت السورة بالتسبيح بالفعل الماضي ﴿سبح لله﴾ شأن سور أخرى وقد افتتح قسم آخر من السور بالفعل المضارع أي ﴿يسبح لله﴾. ومن الملاحظ أن كل سورة تبدأ بالفعل الماضي أي ﴿سبح لله﴾ يجري فيها ذكر للقتال بخلاف ما يبدأ بالفعل المضارع أي ﴿يسبح لله﴾. فقد قال في سورة الحديد ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ـ ١٠﴾. وذكر في سورة الحشر إخراج الكافرين من حصونهم وتكرر في السورة ذكر القتال (أنظر على سبيل المثال الآيات ١٠، ١١، ١٣).

وقال في سورة الصف ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص﴾ وذكر الجهاد بقوله ﴿هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم ۞ تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم﴾. وكل تلك السور تبدأ بالفعل الماضي ﴿سبح﴾ ولم يرد مثل ذلك فيما بدأ بالفعل المضارع.

ومن الملاحظ أيضاً أنه في قسم من الآيات يكرر ﴿ما﴾ فيقول ﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض﴾ ولا يكرر في قسم آخر فيقول ﴿سبح لله ما في السماوات والأرض﴾، وقد كرر ﴿ما﴾ في هذه الآية فقال ﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض﴾ فكرر ﴿ما﴾ فقال ﴿وما في الأرض﴾. وحيث كرر ﴿ما﴾ في آيات التسبيح أعقب ذلك بالكلام على أهل الأرض. وإذا لم يكرر ﴿ما﴾ فإنه لا يذكر شيئا يتعلق بأهل الأرض بعدها. وقد ذكر بعد

---

(١) التفسير الكبير ٢٩/٣١١.

هذه الآية أمرا يتعلق بأهل الأرض فقال ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون..﴾ فكان تكرار ﴿ما﴾ هو المناسب[1].

وقد قدم الجار والمجرور ﴿لله﴾ على الفاعل وهو ﴿ما في السماوات وما في الأرض﴾ وذلك لأن المجرور أهم فإن السياق ليس على الفاعل وإنما هو على مستحق التسبيح وهو الله ولذا ذكر بعد ذلك قسما من صفاته فقال ﴿وهو العزيز الحكيم﴾. ثم قال بعدها ﴿كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ ثم قال ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا﴾ فذكر ما يحبه الله وما لا يحبه. فقدم ما هو أهم وأولى.

وقدم ﴿ما في السماوات﴾ على ﴿ما في الأرض﴾ وذلك لأن أهل السماوات أسبق في التسبيح من أهل الأرض فإنه لما أراد الله خلق آدم قالت الملائكة ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ـ البقرة ٣٠﴾ فقدم ما هو أسبق.

وهناك أمر آخر وهو أنه قدم ما هو أدوم تسبيحا. فما في السماوات أدوم تسبيحا قال تعالى ﴿يسبحون الليل والنهار لا يفترون ـ الأنبياء ٢٠﴾.

ولا تقل: إن (ما) لغير العاقل فلا تشمل الملائكة. فإن (ما) كما هو معلوم تكون لذوات غير العقلاء ولصفات العقلاء. كقوله تعالى ﴿ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ـ الشمس ٧، ٨﴾ فاتضح ما قلناه.

﴿وهو العزيز الحكيم﴾

العزيز هو الغالب الممتنع من أن يغلبه أحد. والحكيم قد يكون فعيلا من الحكم. وقد يكون من الحكمة.

والعزيز إذا حكم كان ذلك منتهى العزة. فقد يكون العزيز حاكما وقد يكون غير حاكم. وقد ذكر هنا أنه جمع العزة والحكم فكان ذلك غاية الكمال فيهما. وإذا كان ﴿الحكيم﴾ من الحكمة فذلك منتهى الكمال أيضا ذلك أنه يكمل عزته بالحكمة فقد يكون العزيز متهورا فيكون ذلك نقصا فيه.

والراجح أن كلا المعنيين مراد فهو حكيم من الحكم وحكيم من الحكمة فهو العزيز الحاكم ذو الحكمة.

---

(1) أنظر معاني النحو ١٥٦/١ وما بعدها.

وقال ﴿وهو العزيز الحكيم﴾ بتعريف الوصفين ليدل على أنه لا عزيز في الحقيقة سواه ولا حاكم ولا حكيم في الحقيقة سواه فإن كل عز يناله غيره فمن عزته سبحانه وكل حكم أو حكمة لغيره فذلك منه سبحانه كما قال تعالى ﴿قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير إنك على كل شيء قدير ـ آل عمران ٢٦﴾ وقال ﴿يؤتي الحكمة من يشاء ـ البقرة ٢٦٩﴾.

إن قوله ﴿سبح لله﴾ يعني أن ما في السماوات وما في الأرض نزهوه عن صفات النقص وأثبتوا له صفات الكمال.

وقوله ﴿وهو العزيز الحكيم﴾ يدل على الوحدانية وإبطال الشرك إذ لا عزيز سواه ولا حاكم غيره. فهذه الآية تدل على توحيد الله سبحانه واتصافه بصفات الكمال وتنزيهه عن النقص. وتفيد إقرار ما في السماوات وما في الأرض له بذلك وخضوعهم له دون غيره خضوع قهر وعبادة.

فإن الخضوع قد يكون خضوع قهر وغلبة لا خضوع عبادة وتقديس. أما خضوع ما في السماوات وما في الأرض فهو خضوع قهر وعبادة. فخضوع القهر يدل عليه قوله ﴿وهو العزيز الحكيم﴾ ويدل عليه وصفه نفسه بـ (القهار). وخضوع العبادة والاستحقاق يدل عليه قوله ﴿سبح لله﴾ فدل ذلك على الكمال المطلق له سبحانه. جاء في (التفسير الكبير): ﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض﴾ أي شهد له بالربوبية والوحدانية وغيرهما من الصفات الحميدة جميع ما في السماوات والأرض. و﴿العزيز﴾ من عز إذا غلب وهو الذي يغلب على غيره أي شيء كان ولا يمكن أن يغلب عليه غيره.

و﴿الحكيم﴾ من حكم على الشيء إذا قضى عليه وهو الذي يحكم على غيره أي شيء كان ذلك الغير ولا يمكن أن يحكم عليه غيره. فقوله ﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض﴾ يدل على الربوبية والوحدانية إذن[1].

لقد ارتبط هذان الاسمان الكريمان بما ورد في السورة على العموم فقد شاع فيها جو العزة والحكم والحكمة.

فقد ارتبط باسمه العزيز واسمه الحكيم من معنى الحكم قوله تعالى ﴿والله متم نوره ولو كره الكافرون﴾ ولا يفعل ذلك إلا العزيز الحكيم.

---

(١) التفسير الكبير ٣١١/٢٩.

وارتبط بهما أيضاً قوله ﴿ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ وقوله ﴿نصر من الله وفتح قريب﴾ وقوله ﴿فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين﴾. فإنه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلا العزيز الحكيم.

وارتبط باسمه (الحكيم) من الحكمة قوله تعالى ﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم﴾ فإن نور الله إنما هو للهداية، والهداية من الحكمة، والذي يهدي إنما هو الحكيم.

وارتبط به أيضاً قوله ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق﴾ والهدى من الحكمة. والحق إنما يدل عليه الحكيم.

وارتبط به أيضا قوله تعالى ﴿هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم﴾ والذي يدل على ذلك حكيم. وقوله ﴿ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ والذي يعلم إنما هو حكيم لأن من مقتضيات الحكمة العلم. والذي لا يعلم لا يكون حكيما. وذلك من لطيف الارتباط.

﴿يا أيها الذين آمنوا لمَ تقولون ما لا تفعلون ۞ كبُر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾

أخرج الكلام مخرجاً عاماً وإن كان السبب في هذا التقريع خاصاً. فإنه لم يقل (لمَ تقولون كذا وكذا ولا تفعلونه) بل جعله عاما فيما يقال ولا يفعل وذلك لأنه لو ذكر الأمر الذي نزلت الحادثة بسببه لكان يظن أن الإنكار بسبب هذا الأمر دون غيره. فلو قالوا أمرا آخر ولم يفعلوه كانوا بمنجاة من اللوم.

ونحن لا يعنينا ذكر المسألة التي كانت سببا في نزول الآية فإنه لا يتغير الحكم على هذا الوصف الممقوت أيّا كان السبب.

والذي يدل عليه السياق وما يذكر في أسباب النزول أن الأمر يتعلق بالقتال وإن اختُلف في تحديد هذا الأمر فقد ذكر أن جماعة من المؤمنين قالوا لو كنا نعلم أحب الأعمال إلى الله لبادرنا إليه فلما كتب عليهم القتال كرهوا ذلك أو نكلوا عنه. وقيل: إن بعضهم كان يقول: قتلت، ولم يقتل. وطعنت ولم يطعن. وفعلت كذا ولم يفعل فأنزل الله ذاك. وسواء كان الأمر فيما ذكر أم في غيره فإن ذلك وصف ممقوت، وكله يندرج فيمن يقول ما لا يفعل.

﴿كبُر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾

﴿كبُر﴾ بضم الباء. وفي التعبير احتمالات:

منها أن العرب يفرقون بين الكبر المعنوي والكبر في السن. فالكبر المادي تقوله بكسر الباء فيقال (كبِر الرجل). والكبر المعنوي تقوله بالضم فيقال (كبُر الأمر). والكبر ههنا غير مادي فقاله بالضم. فيكون التعبير خبريا.

وفيه احتمال آخر وهو أن الفعل محوّل إلى (فعُل) بضم العين لقصد التعجب أي ما أكبره مقتا. فإن الفعل قد يحوّل إلى (فعُل) لقصد التعجب.

وفيه احتمال ثالث وهو أن الفعل محوّل إلى (فعُل) بقصد الذم فإنه إذا أريد تحويل الفعل إلى المدح أو الذم أي تحويله إلى باب نعم وبئس جيء به على (فعُل) بضم العين بشروط معلومة في التعجب والمدح والذم.

وهنا احتمل التعبير الذم والتعجب إضافة إلى الأسلوب الخبري الأول.

و﴿مقتاً﴾ يحتمل أن يكون تمييزاً مفسراً لفاعل مستتر أي كبر المقت مقتاً والمصدر المؤول يكون بدلاً وذلك لقصد الإيضاح بعد الإبهام ثم فسر الأمر الممقوت بقوله ﴿أن تقولوا ما لا تفعلون﴾. وإضمار الفاعل وتفسيره بالتمييز يحول الكلام إلى إنشاء إضافة إلى التفخيم والتعظيم.

ويحتمل أن يكون الفاعل هو المصدر المؤول أي ﴿أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ و﴿مقتا﴾ تمييز محول عن فاعل والأصل (كبر مقت قولكم ما لا تفعلون) وقد حول الفاعل لقصد المبالغة[1].

وبهذا يكون قد اجتمع في التعبير ما يجعله ممقوتا أشد المقت وذلك من نواح:

١ ـ منها أنه يحتمل الخبر على أصل التعبير من دون تحويل إلى (فعُل) فيكون قد أخبر عن بغضه بفعل من أفعال السجايا الدالة على الثبوت.

٢ ـ ومنها أنه يحتمل التحويل إلى فعُل لقصد التعجب فيكون القصد هو التعجب من بغض هذا الفعل إلى الله.

٣ ـ ومنها أنه يحتمل التحويل إلى فعُل لقصد الذم فيكون القصد إنشاء الذم لهذا الوصف.

٤ ـ ومنها أنه استعمل كلمة (المقت) دون البغض، والمقت أشد البغض وأبلغه.

٥ ـ ومنها أنه يحتمل تحويل الفاعل إلى تمييز لقصد المبالغة.

٦ ـ ومنها أنه يحتمل إضمار الفاعل وتفسيره بالتمييز لقصد الإيضاح بعد الإبهام وتحويل الخبر إلى إنشاء.

٧ ـ ومنها وصفه بالكبر.

٨ ـ وزاد هذا الوصف بغضا قوله ﴿عند الله﴾ فإن المبغوض عند الله هو أسوأ ما يبغض.

---

(١) أنظر: معاني النحو ٧٥١/٢ وما بعدها.

فجعل هذا التعبير ممقوتا من كل وجه وعلى أبلغ صورة خبرا وإنشاء وتعجبا وذما ومبالغة وإيضاحا بعد الإبهام. ولو قال بدل ذلك مثلا (كبر المقت عند الله أن تقولوا) أو قال (ما أكبر المقت عند الله) أو قال (كبر عند الله مقت أن تقولوا...) أو غير ذلك لفقد أكثر هذه المعاني.

جاء في (الكشاف): قصد في ﴿كبر﴾ التعجب من غير لفظه كقوله (غلت ناب كليب بواؤها). ومعنى التعجب تعظيم الأمر في قلوب السامعين لأن التعجب لا يكون إلا من شيء خارج عن نظائره وأشكاله. وأسند إلى ﴿أن تقولوا﴾ ونصب ﴿مقتا﴾ على تفسيره دلالة على أن قولهم ما لا يفعلون مقت خالص لا شوب فيه لفرط تمكن المقت منه. واختير لفظ المقت لأنه أشد البغض وأبلغه... ولم يقتصر على أن جعل البغض كبيرا حتى جعل أشده وأفحشه و﴿عند الله﴾ أبلغ من ذلك لأنه إذا ثبت كبر مقته عند الله فقد تم كبره وشدته وانزاحت عنه الشكوك [1].

وقال ﴿أن تقولوا﴾ بالمصدر المؤول ولم يقل (قولكم) بالمصدر الصريح ذلك أن (قولكم) يحتمل أن ذلك وقع مرة واحدة فيكون المقت الكبير لما حصل ولو مرة واحدة وليس ذلك بمراد. فأراد أن يبين أن هذا المقت الكبير عند الله يكون إذا تكرر حصول ذلك. فجاء بالفعل الدال على التجدد والاستمرار.

كما أنه لم يقل (كبر مقتا عند الله أن قلتم ما لم تفعلوا) للسبب نفسه فإنه لم يرد أن يجعل هذا المقت الكبير عند الله لما وقع مرة واحدة. والله أعلم.

وقد فظّع الله هذا الوصف وبالغ في ذمه لأن هذا الأمر يدخل في دائرة الكذب والمسلم لا يكذب.

وقد تقول: ولم لم يقل (إن الله يمقت الذين يقولون ما لا يفعلون) فيجعل المقت للفاعل كما قال في الآية بعدها ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا﴾ فلماذا جعل المقت للفعل والحب للفاعل؟

والجواب أن الله خاطب أصحاب الوصف المقوت بقوله ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ فلو قال بعد ذلك (إن الله يمقت الذين يقولون ما لا يفعلون) لأفضى ذلك إلى مقت الذين آمنوا

---

(1) الكشاف ٩٧/٤.

الذين خوطبوا بذلك والله لا يمقت الذين آمنوا بل يحبهم ولكنه يمقت هذا الوصف فنزههم عن أن يمقتهم ربهم وكفى بذلك إكراماً للمؤمن في حين قال ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا﴾ فجعل الحب للفاعلين بسبب فعلهم فأحب الفعل والفاعلين. فأي كرامة للمؤمن دلت عليها الآيتان في المقت والحب؟!

قد تقول: لقد قال ﴿كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ فلم لم يقل بمقابل ذلك (إن الله يحب الذين يفعلون ما يقولون)؟

والجواب ان الله يحب الأفعال التي أرادها ربنا وارتضاها لنا ولا يحب كل فعل ايا كان ذلك الفعل فإنه ليس الأمر على إطلاقه فإنه لا يحب الذي يقول انه سيفعل سوءا ثم يفعله بل عليه أن ينتهي عنه حتى لو أقسم على فعله. فالذي يقول أنه سيقطع رحمه أو يفعل منكرا عليه ألا يفعل ذاك بل يفعل نقيضه من فعل المعروف ولذا لا يصح هذا القول على إطلاقه.

﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفاً كأنهم بنيان مرصوص﴾

ذكر أن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا ولم يذكر غيرهم ممن يحبهم الله وذلك لأكثر من سبب.

منها أن نزول الآية التي قرع الله فيها الذين يقولون ما لا يفعلون كان بسبب النكول عن القتال أو بسبب أمر يتعلق بالقتال فإنهم قالوا لو نعلم أحب الأعمال إلى الله لبادرنا إليه فأعلمهم الله أنه يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا. ثم إن جو السورة شاع فيه استنهاض المؤمنين للجهاد وطلب نصرة الله. فناسب ذكر هذا الصنف والله أعلم.

ومعنى الآية أن الله تعالى يحب الذين يثبتون في الجهاد ويلزمون مكانهم كثبوت البنيان المرصوص.

وقيل: المراد أن يكونوا في اجتماع كلمتهم واستواء نياتهم وموالاة بعضهم بعضا كالبنيان المرصوص.

والحق أن المعنيين مرادان فيراد ثباتهم في الحرب ولزوم مكانهم كما يراد اجتماع كلمتهم وموالاة بعضهم بعضا.

فالمراد أن يكونوا صفا ثابتا في نياتهم وأجسامهم. فإن تفرقت نياتهم وتشتت قلوبهم لم يكونوا صفا وإن وقفوا في صف واحد. جاء في (الكشاف): ﴿كأنهم﴾ في

تراصهم من غير فرجة ولا خلل ﴿بنيان﴾ رص بعضه إلى بعض ورصف. وقيل يجوز أن يريد استواء نياتهم في الثبات حتى يكونوا في اجتماع الكلمة كالبنيان المرصوص[1].

وجاء في (التفسير الكبير): قال أبو إسحاق: أعلم الله تعالى أنه يحب من يثبت في الجهاد ويلزم مكانه كثبوت البناء المرصوص. قال ويجوز أن يكون على أن يستوي شأنهم في حرب عدوهم حتى يكونوا في اجتماع الكلمة وموالاة بعضهم بعضاً كالبنيان المرصوص.

وقيل ضرب هذا المثل للثبات. يعني إذا اصطفوا ثبتوا كالبنيان المرصوص الثابت المستقر[2].

وقدم الجار والمجرور ﴿في سبيله﴾ على ﴿صفا﴾ وذلك لتقدم النية وأهميتها قبل أن يدخلوا في الصف. ثم إن توحيد النية سبب لتوحيد الصف. فإن لم يكن القتال في سبيل الله فلا خير فيه.

وقال ﴿كأنهم بنيان﴾ ولم يقل (كأنهم بناء) ذلك أن القرآن فرق في الاستعمال بين البناء والبنيان فاستعمل البناء للسماء والبنيان لما بناه البشر. قال تعالى ﴿الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء ـ البقرة ٢٢﴾ وقال ﴿الله الذي جعل لكم الأرض قرارا والسماء بناء ـ غافر ٦٤﴾ في حين قال: ﴿فقالوا ابنوا عليهم بنيانا ربهم أعلم بهم ـ الكهف ٢١﴾ وقال: ﴿قالوا ابنوا له بنياناً فألقوه في الجحيم ـ الصافات ٩٧﴾ وقال: ﴿أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير أم من أسس بنيانه على شفا جرف هار ـ التوبة ١٠٩﴾.

ووصف البنيان بأنه مرصوص فقال ﴿كأنهم بنيان مرصوص﴾ للدلالة على شدة تماسكه وقوته.

﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونني وقد تعلمون أني رسول الله إليكم فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾

ذكر قصة موسى ليتأسى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك أن قوم موسى آذوه مع علمهم أنه رسول الله إليهم.

وفيها تحذير لمن يزيغ عن طريق الحق والهدى ولا يتبع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يزيغ الله قلبه كما فعل مع أصحاب موسى.

(١) الكشاف ٩٧/٤ ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
(٢) التفسير الكبير ٣١٣/٢٩.

قيل ومناسبة ذكر هذه القصة لما قبلها أن أصحاب موسى انتدبوا لقتال الجبابرة فعصوا رسولهم ونكلوا فشبه حالهم حال من تمنى القتال ثم لما كتب عليهم القتال تراجع. جاء في (تفسير أبي السعود): ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم لم تؤذونني﴾ كلام مستأنف مقرر لما قبله من شناعة ترك القتال... أي واذكر لهؤلاء المعرضين عن القتال وقت قول موسى لبني إسرائيل حين ندبهم إلى قتال الجبابرة بقوله: ﴿يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين﴾ فلم يمتثلوا بأمره وعصوه أشد عصيان[1].

وقيل إنه لما كان في صف الجماعة المؤمنة من قال ما لا يفعل وذلك يدخل في باب الكذب كان ذلك نوع أذى لرسولهم في أن يرى من جماعته من يقول ما لا يفعل فذكر الذين آذوا موسى ممن آمن به تأسية لرسوله وتقريعا وتحذيرا لأولئك. جاء في (البحر المحيط): ولما كان في المؤمنين من يقول ما لا يفعل وهو راجع إلى الكذب فإن ذلك في معنى الأذاية للرسول عليه الصلاة والسلام إذ كان في أتباعه من عاني الكذب، فناسب ذكر قصة موسى وقوله لقومه ﴿لم تؤذونني﴾[2]. وقد أطلق الأذى ليشمل كل نوع من أنواعه.

وقد ذكر موسى عليه السلام أمرين كل منهما يدعو إلى الدفاع عنه ونصرته وعدم إيذائه: الأمر الأول كونهم قومه فقد قال ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم﴾. وقوم الرجل في العادة يدفعون عنه وينصرونه لا يؤذونه وكان العرب في الجاهلية ينصرون أخاهم ومن كان من قومهم وإن كان ظالما وعلى ذلك جرى مثلهم المشهور (انصر أخاك ظالما أو مظلوما) والذي أعطى له رسول الله صلى الله عليه وسلم مفهوما جديدا.

والأمر الآخر أنهم يعلمون أنه رسول الله وهذا يستدعي طاعته والدفاع عنه ونصرته لا إيذاءه، لكن بني إسرائيل آذوه مع هذين المانعين من الأذى المستلزمين للنصرة.

وقد قال لهم ﴿يا قوم﴾ تألفا لهم واستصراخا لداعي القربى واستثارة للمودة ليلين قلوبهم فيطيعوه ويكفوا عن أذاه كما يقول الرجل لأخيه يا أخي ولابنه يا بنيّ ولابن عمه يا ابن عم تذكيرا بالقربى واستثارة لداعي المودة.

ومن الملاحظ في القرآن الكريم أن موسى في قسم من المواقف يناديهم بـ ﴿يا قوم﴾ ثم يذكر لهم الأمر الذي يريد أن يبلغهم إياه وأحيانا لا يناديهم بـ ﴿يا قوم﴾ بل يذكر لهم الأمر مباشرة بحسب ما يقتضيه الموقف.

---

(1) تفسير أبي السعود لأبي السعود محمد العمادي ج٧/٢٤٣.
(2) البحر المحيط لأبي حيان ج١٠/١٦٥.

فإذا كان الموقف يتطلب إثارة حميتهم وتليين قلوبهم أو كان في مقام تذكيرهم بالنعم التي أنعم الله عليهم بها ناداهم بـ ﴿يا قوم﴾. وإذا كان في موقف تقريع وذم وتذكيرهم بما يسوؤهم لم يقل لهم ﴿يا قوم﴾.

قال تعالى ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين ۞ يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين ـ المائدة ٢٠. ٢١﴾.

فذكرهم بنعمة النبوة والملك فيهم وكل واحد يعتز بالانتساب إلى القوم الذين جعل فيهم أنبياء وجعلهم ملوكا. ثم هو يستثير حميتهم ونخوتهم لدخول الأرض المقدسة التي كتب الله لهم فقال ﴿يا قوم﴾ في الموقفين.

في حين قال ﴿وإذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم إذ أنجاكم من آل فرعون يسومونكم سوء العذاب ويذبحون أبناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم ـ إبراهيم ٦﴾.

فذكرهم بأيام ذلتهم حين كانوا يسامون سوء العذاب ويذبحون أبناءهم ويستحيون نساءهم فلم ينادهم بـ ﴿يا قوم﴾ فإن الشخص لا يفخر ولا يعتز بالانتساب إلى القوم الأذلاء.

وقد تقول: ولكن الله قال ﴿اذكروا نعمة الله عليكم إذ أنجاكم من آل فرعون﴾ فنقول ولكنه أيضا قال في الآية السابقة ﴿يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين﴾.

ففرق كبير بين النعمتين فتلك نعمة العزة والملك وهذه نعمة النجاة من الذلة. فوضع النداء حيث كان أحق به.

وقال ﴿وإذ قال موسى لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن أكون من الجاهلين ـ البقرة ٦٧﴾.

فلم يقل لهم (يا قوم) ذلك أن هذا من مواقف الذم لهم والتشنيع عليهم وذكر سيئاتهم فقد قتلوا نفسا فادّارؤوا فيها فأراد الله أن يستخرج القاتل فذكر ما هو معروف من أمر البقرة مما لا يشرف قوما ذكره. فلم يقل لهم (يا قوم) بل أمرهم بذبحها ليستخرج القاتل.

وقال بعد عودته من مناجاة ربه وقد عبدوا العجل من بعده واتخذوه إلها ﴿ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال بئسما خلفتموني من بعدي أعجلتم أمر ربكم

وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه قال ابن أم إن القوم استضعفوني وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الأعداء ولا تجعلني مع القوم الظالمين ۞ قال رب اغفر لي ولأخي وأدخلنا في رحمتك وأنت أرحم الراحمين ۞ إن الذين اتخذوا العجل سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وكذلك نجزي المفترين ـ الأعراف ١٥٠-١٥٢﴾.

فلم يقل لهم (يا قوم بئسما خلفتموني من بعدي) وذلك لأن الموقف موقف غضب شديد وتأنيب وتوعد لهم بأنهم سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا وتخصيص طلب المغفرة له ولأخيه فلا يناسب أن يقول لهم (يا قوم) وأن ينسبهم إليه.

وقد تقول: ولكنه قال في هذا الموقف نفسه في موطن آخر ﴿يا قوم﴾ فقد قال في سورة البقرة ﴿وإذ قال موسى لقومه يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا إلى بارئكم فاقتلوا أنفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم إنه هو التواب الرحيم ـ ٥٤﴾. فما الفرق؟

والحق أن السياق والمقام في كل منهما مختلف عن الآخر، فإن ما في الأعراف كان في وقت الحدث وفي شدة الغضب. أما آية البقرة فإنها تذكر ما وقع بعد الحدث بمدة وبعد هدوء الغضب ودعوتهم إلى التوبة بل أنها وقعت بعدما عفا الله عنهم فقد قال الله في سياق البقرة نفسه ﴿وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ۞ ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون ـ البقرة ٥١، ٥٢﴾ فذكر سبحانه أنه عفا عنهم فالمقامان مختلفان. فالمقام الأول في أثناء المعصية والثاني بعد العفو فناسب كل تعبير موطنه.

هذا إضافة إلى أن السياق في البقرة على العموم في تعداد النعم على بني إسرائيل بخلاف ما في الأعراف. فإنه افتتح الكلام في البقرة على بني إسرائيل بقوله ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وإياي فارهبون ـ ٤٠﴾ وقال بعد ذلك قبل أن يذكر حادثة العجل ﴿يا بني إسرائيل اذكروا نعمتي التي أنعمت عليكم وأني فضلتكم على العالمين ـ ٤٧﴾ فموسى إذن يدعو بني إسرائيل الذين أنعم الله عليهم وعفا عنهم فناسب أن يقول ﴿يا قوم﴾ بخلاف ما في الأعراف.

وقد قال لهم في سورة الصف ﴿يا قوم لم تؤذونني وقد تعلمون أني رسول الله إليكم﴾ فناداهم بيا قوم استعطافا لهم وتليينا لقلوبهم.

ثم قال ﴿لم تؤذونني﴾ ولم يقل (لم آذيتموني) للدلالة على استمرار الأذى له عليه السلام.

وقال ﴿وقد تعلمون أني رسول الله إليكم﴾ فقال ﴿إليكم﴾ ليدل على أنه رسالته ليست عامة للبشر وإنما هي لبني إسرائيل خاصة. وهو شأن الرسل قبل سيدنا محمد.

﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم﴾

أي فلما مالوا عن الحق أمال الله قلوبهم عنه فكان ذلك جزاء وفاقا بسبب زيغهم فإن الله لا يظلم أحدا.

﴿والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾

اختار وصفهم بالفسق لأنه هو المناسب ذلك أن معنى ﴿فسق﴾ خرج عن الطريق الحق وأصل المعنى من (فسقت الرطبة) إذا خرجت من قشرها. فهم خرجوا عن الطريق الحق ومالوا عنه فكان وصفهم بالفسق أنسب لأن الفسق خروج عن الطريق أيضا.

﴿وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدّقاً لما بين يديَ من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين﴾.

نسب عيسى إلى أمه ليدل على أنه ليس ابن الله كما يقول النصارى وقال ﴿يا بني إسرائيل﴾ ولم يقل لهم (يا قوم) كما قال موسى لأنه ليس له نسب فيهم فإن قوم الرجل من كان أبوه منهم وليس لعيسى اب. ولم يرد مرة في القرآن الكريم أن ناداهم (يا قوم). كما أن موسى لم يرد مرة أن ناداهم (يا بني إسرائيل) فإن بني إسرائيل قومه. ونسبة عيسى إلى أمه تمهيد لعدم مناداتهم بـ (يا قوم) فإنه لا يحسن أن ينسبه إلى أمه ثم يقول لهم (يا قوم) جاء في (الكشاف): "وقيل إنما قال ﴿يا بني إسرائيل﴾ ولم يقل (يا قوم) كما قال موسى لأنه لا نسب له فيهم فيكونوا قومه"[1].

وقال ﴿إني رسول الله إليكم﴾ فخص رسالته بهم كما قال موسى قبله ليدل على أن رسالته لبني إسرائيل خاصة.

وقوله ﴿مصدّقا لما بين يديّ من التوراة﴾ تصديق بنبوة موسى وقوله ﴿ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد﴾ تبشير بالنبي الخاتم سيدنا محمد. ومن أسمائه (أحمد) أيضاً عليه السلام.

(١) الكشاف ٤/٩٨.

وجاء بقوله ﴿مصدقا﴾ و﴿مبشرا﴾ منصوبين على الحال ولم يجئ بهما مرفوعين على تعدد الأخبار وذلك ليدل على أن ذلك مما أرسل به. فإن مصدقا ومبشرا حالان والعامل فيهما (رسول الله). فدل ذلك على أن هذين من أمور الرسالة التي أرسل بها. ولو قالهما بالرفع لم يفد ذلك تنصيصا بل لأفاد أنه أخبر عن نفسه بذلك.

وقال ﴿من بعدي﴾ ولم يقل (بعدي) ليدل على أنه ليس بينهما نبي. وذلك لأن (من) تفيد ابتداء الغاية في البعدية. وأما (بعد) من دون (من) فتحتمل البعدية القريبة والبعيدة.

﴿فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين﴾

هذا يحتمل أن يكون المقصود به عيسى عليه السلام أي لما جاءهم بالبينات الدالة على صدق رسالته وصدق بشارته وهي المعجزات المؤيد بها من نحو إحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وغيرها من الآيات قالوا هذا سحر مبين.

كما يحتمل أن يكون المقصود به محمدا صلى الله عليه وسلم أي لما جاءهم بالبينات الدالة على صدقه صلى الله عليه وسلم وأنه هو المقصود بالبشارة قالوا هذا سحر مبين.

فإن من أرسل إليهم عيسى قالوا لما جاءهم بالبينات هذا سحر مبين. وكذلك قوم محمد صلى الله عليه وسلم قالوا القول نفسه.

قال تعالى في عيسى ﴿وإذ كففت بني إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين ـ المائدة ١١٠﴾. وقال في محمد ﴿وقال الذين كفروا للحق لما جاءهم إن هذا إلا سحر مبين ـ سبأ ٤٣﴾. وقال فيه أيضا ﴿بل عجبت ويسخرون ۞ وإذا ذُكِّروا لا يذكرون ۞ وإذا رأوا آية يستسخرون ۞ وقالوا إن هذا إلا سحر مبين ـ الصافات ١٢-١٥﴾. جاء في (التفسير الكبير) في قوله ﴿فلما جاءهم بالبينات﴾: قيل هو عيسى وقيل هو محمد [1].

وجاء في (البحر المحيط): الظاهر أن الضمير المرفوع في ﴿جاءهم﴾ يعود على عيسى لأنه المحدث عنه وقيل يعود على أحمد [2].

لقد ذكر في الآيات التي مرت ثلاثة أقوام:

عدنان بن عبد السلام الأسعد

---

(١) التفسير الكبير ٢٩/٣١٥.
(٢) البحر المحيط ١٠/١٦٦.

الأول هم من آمن من قوم محمد وهو قوله ﴿يا أيها الذين آمنوا...﴾ والثاني هم قوم موسى، والآخرون وهم المكذبون سواء كانوا ممن أرسل إليهم عيسى أو ممن أرسل إليهم محمد.

ورتبهم بحسب الإيمان والطاعة فالأولون هم أفضلهم وأطوعهم لله ثم قوم موسى ثم من كفر.

هذا إضافة إلى أن هذا الترتيب يتناسب مع مفتتح السورة وهو قوله ﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض﴾. فإنه بعد أن ذكر المسبحين في السماوات والأرض بدأ بمن يسبحونه في الأرض طوعا واختيارا وهم المؤمنون بمحمد وهم أكثر المذكورين تسبيحا له فهم يسبحون الله في صلواتهم وأدبار السجود وفي غير ذلك من الأوقات.

ثم انتقل إلى قوم آخرين أقل تسبيحا وأنأى عن الطاعة وهم قوم موسى، ثم الذين عصوا وافتروا على الله الكذب وقالوا ﴿هذا سحر مبين﴾. فبدأ بأطوع الجماعات والعباد ثم الذين يلونهم في الطاعة، ثم من هم أبعد عن الطاعة والله أعلم.

﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام والله لا يهدي القوم الظالمين﴾

أي ليس ثمة أظلم ممن يفتري على الله الكذب وهو يدعى إلى الإسلام دين الله الحق فيقول إن محمدا ليس هو المقصود بالبشارة أو هو ساحر كذاب. مع علمه بأنه صادق وأن الذي جاء به هو الدين الحق فيظلمون بذلك أنفسهم وغيرهم. فهم يظلمون أنفسهم لأنهم يحرمونها الهدى ويوردونها موارد الهلكة ويدخلونها دار البوار، ويظلمون غيرهم لأنهم يكونون سببا لمنعهم من الدخول في دين الله فيحملون أوزارهم ومن أوزار أتباعهم. ويظلمون الرسول بنسبته إلى الكذب. جاء في (التحرير والتنوير) في قوله ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب﴾: "وإنما كانوا أظلم الناس لأنهم ظلموا الرسول صلى الله عليه وسلم بنسبته إلى ما ليس فيه إذ قالوا هو ساحر. وظلموا أنفسهم إذ لم يتوخوا لها النجاة... وظلموا الناس بحملهم على التكذيب وظلموهم بإخفاء الأخبار التي جاءت في التوراة والإنجيل"[1].

وقال ﴿ومن أظلم..﴾ فأخرجه مخرج الاستفهام ولم يقل (ولا أظلم ممن افترى..) أو نحو ذلك وذلك ليشارك السامع بالإجابة وليقرر بنفسه أن لا أظلم ممن افترى على الله

---

(١) التحرير والتنوير ٢٨/١٧٩.

الكذب فيقول: لا أحد أظلم منه. فإنه بدل أن يخبر الله بذلك فيقول (ولا أظلم ممن افترى على الله الكذب) يقرر السامع ذلك بنفسه.

وقال ﴿والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ فجعل نفي الهداية ختاماً للآية لأنه قال ﴿وهو يدعى إلى الإسلام﴾ أي يدعى إلى الهدى فناسب نفي الهدى عنه كما قال في أصحاب موسى ﴿والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ لأنهم زاغوا عن الطريق الحق أي مالوا عنه فضلوا فنفى الهدى عنهم ووصفهم بالفسق.

وقد تقول: ههنا سؤالان:

الأول: لم لم يؤكد نفي الهداية كما أكده في موطن آخر. فقد قال في سورة الأنعام ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدي القوم الظالمين ـ ١٤٤﴾. فأكد نفي الهداية بإنّ فقال ﴿إن الله لا يهدي القوم الظالمين﴾.

والسؤال الآخر هو أنه قال في خاتمة هذه الآية ﴿والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ في حين ختمها في آيات متشابهة بغير هذه الخاتمة فقد قال في سورة الأنعام ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح الظالمون ـ ٢١﴾ فختمها بنفي الفلاح عنهم.

وقال في مكان آخر ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون ـ يونس ١٧﴾ فسماهم مجرمين لا ظالمين.

وفي موطن آخر سماهم كافرين فقال ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بالحق لما جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين ـ العنكبوت ٦٨﴾ وأحياناً لا يعقب بشيء بل يكتفي بقوله ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً﴾ كما ورد في الكهف ـ الآية ١٥. فما السبب في ذلك كله؟

والجواب أن كل تعبير إنما يكون بحسب ما يقتضيه السياق والمقام فإذا احتاج الكلام إلى مؤكد أكد وإن لم يقتض التوكيد لم يؤكد.

وإذا اقتضى أن يصفهم بصفة ما وصفهم بها على حسب ما يقتضيه السياق. وإليك إيضاح ذلك:

قال تعالى ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدي القوم الظالمين ـ الأنعام ١٤٤﴾. فأكد نفي الهداية بـ(إن) وذلك لأنه زاد على آية الصف قوله ﴿ليضل الناس بغير علم﴾ فاقتضى ذلك تأكيد نفي الهداية لهؤلاء الذين يضلون الناس بغير علم.

هذا إضافة إلى أنه عرّف (الكذب) في آية الصف ونكّره في آية الأنعام فقال في الصف ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب﴾ وقال في الأنعام ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا﴾. ومن المعلوم أن (الكذب) معرفة و(كذبا) نكرة. فإذا كان الافتراء في أمر معيّن عرّفه، وإن كان الافتراء عاما لم ينحصر في شيء معين نكّره[1].

فلما كان الافتراء في آية الصف متعلقا بصفة النبي محمد والتبشير به عرّفه فقال ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب﴾ ونكر الكذب في آية الأنعام لأنهم يفترون على الله كذبا في أمور متعددة ونواح مختلفة ولا ينحصر افتراؤهم في أمر معين فاقتضى ذلك تأكيد نفي الهداية أيضا من جهة أخرى.

وهو يصفهم أحيانا بعدم الفلاح بحسب ما يقتضيه السياق وذلك نحو قوله تعالى ﴿الذين خسروا أنفسهم فهم لا يؤمنون ۞ ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح الظالمون ـ الأنعام ٢٠-٢١﴾.

فلما قال ﴿الذين خسروا أنفسهم﴾ ناسب أن يقول ﴿إنه لا يفلح الظالمون﴾ فنفى الفلاح عنهم لأنهم خسروا أثمن شيء وهو أنفسهم فمن أين يأتيهم الفلاح؟ فإن الذي يخسر مالاً قد يأتيه الفلاح من جهة أخرى أما الذي خسر نفسه فكيف يأتيه الفلاح وإلى اين يأتي الفلاح ولم تعد له نفس. فإنه خسرها، ولذلك أكد الكلام بإن وجاء بضمير الشأن للدلالة على عظم الخسارة وعدم الفلاح فقال ﴿إنه لا يفلح الظالمون﴾.

وقد يزيد في خسرانهم وعقوبتهم وعدم فلاحهم فيجعل عليهم لعنة الله وذلك نحو قوله تعالى ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أولئك يعرضون على ربهم ويقول الأشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم ألا لعنة الله على الظالمين ۞ الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة هم كافرون ـ هود ١٨. ١٩﴾. فإن هؤلاء زادوا على غيرهم في أوصاف السوء فقد ذكر أنهم:

١ ـ افتروا على الله كذبا.

٢ ـ وأنهم يصدون عن سبيل الله.

٣ ـ ويبغونها عوجا.

٤ ـ وهم بالآخرة هم كافرون.

---

(١) أنظر معاني النحو ١٢٠/١ وما بعدها.

فاستحقوا بذلك اللعنة ومضاعفة العذاب وكانوا هم الأخسرين كما قال تعالى في الآية التي بعدها ﴿أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض وما كان لهم من دون الله من أولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون ۞ أولئك الذين خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون ۞ لا جرم أنهم في الآخرة هم الأخسرون ـ ٢٠-٢٢﴾.

وأما وصفهم بأنهم مجرمون أو كافرون أو غير ذلك فذلك بحسب ما يقتضيه سياق الكلام.

قال تعالى ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذباً أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون ـ يونس ١٧﴾. فوصفهم بأنهم مجرمون وذلك لأنه ذكر في الآية قبلها ﴿ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين ـ ١٣﴾. فإنه لما ذكر أنه أهلكهم بظلمهم ووصفهم بالإجرام فقال ﴿كذلك نجزي القوم المجرمين﴾ ناسب وصف هؤلاء الذين هم أظلم من أولئك بالإجرام فقال ﴿فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بآياته إنه لا يفلح المجرمون﴾.

وقوله ﴿فمن أظلم﴾ يعني لا أحد أظلم من هؤلاء المفترين فاستحقوا الوصف بالإجرام كالأولين الذين أهلكهم رب العزة.

وقال في آية أخرى ﴿ومن أظلم ممن افترى على الله كذبا أو كذب بالحق لما جاءه أليس في جهنم مثوى للكافرين ـ العنكبوت ٦٨﴾. فوصفهم بالكفر وذلك لأنه تقدم قبل هذه الآية قوله ﴿أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون ـ العنكبوت ٦٧﴾، فإنه لما تقدم أنهم آمنوا بالباطل وكفروا بنعمة الله وهو الدين الحق ناسب أن يصفهم بالكفر فقال ﴿أليس في جهنم مثوى للكافرين﴾.

وأما عدم التعقيب بشيء فذلك أيضا ما يقتضيه المقام والسياق. قال تعالى ﴿هؤلاء قومنا اتخذوا من دونه آلهة لولا يأتون عليهم بسلطان بيَن فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ـ الكهف ١٥﴾.

والقائل هنا هم الفتية أصحاب الكهف وهؤلاء ليس بوسعهم أن يقرروا إن كان الله سيهدي قومهم ام لا فإن علم ذلك إلى الله ولذا لم يتعدوا الوصف بقولهم ﴿فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا﴾ فناسب كل تعبير موطنه.

﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون﴾

هذا تهكم بهم فمثّل تكذيبهم وإخفاءهم صفة محمد صلى الله عليه وسلم وإنكارهم الحق الذي جاء به وقولهم إنه سحر مبين بمن ينفخ نور الشمس بفمه ليطفئها. وقال

﴿نور الله﴾ ليدل على أن ما جاء به محمد إنما هو نوره سبحانه ليهدي به الخلق. وأن نور الله أنأى عن أن يطفأ فهو اكثر تمكناً وأشد إنارة من نور الشمس لأن الشمس تغيب ويحتجب نورها أما نور الله فلا يحجبه شيء ولا يطفئه أحد.

واللام في ﴿ليطفئوا﴾ يحتمل أن تكون زائدة في المفعول للتوكيد وأصله ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله﴾.

وتحتمل أن تكون للتعليل أي إرادتهم لهذا الغرض بمعنى أن كل همهم مصروف لهذا الغرض.

جاء في (الكشاف): يريدون ليطفئوا نور الله أصله يريدون أن يطفئوا كما جاء في سورة براءة. وكأن هذه اللام زيدت مع فعل الإرادة تأكيداً لما فيها من معنى الإرادة في قولك: جئتك لإكرامك... وإطفاء نور الله بأفواههم تهكم بهم في إرادتهم إبطال الإسلام بقولهم ﴿هذا سحر﴾. مثلت حالهم بحال من ينفخ في نور الشمس بفيه ليطفئه[1].

وقد تقول: لقد قال في سورة التوبة ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ـ التوبة ٣٢﴾ ولم يقل (يريدون ليطفئوا نور الله) فما الفرق؟

والجواب أن اللام يؤتى بها مع مفعول فعل الإرادة للتوكيد. وقد اقتضى السياق في آية الصف التوكيد ذلك أن السياق فيها إنما هو في تكذيب النصارى للبشارات بمجيء محمد ﴿وإذ قال عيسى بن مريم يا بني إسرائيل إني رسول الله إليكم مصدّقاً لما بين يديّ من التوراة ومبشراً برسول يأتي من بعدي اسمه أحمد فلما جاءهم بالبينات قالوا هذا سحر مبين ۞ ومن أظلم ممن افترى على الله الكذب وهو يُدعى إلى الإسلام والله لا يهدي القوم الظالمين ۞ يريدون ليطفئوا نور الله ـ الصف ٦-٨﴾.

ونور الله هو الإسلام فتكذيب النصارى للبشارة الواردة في كتبهم القصدُ منه إطفاء نور الله فجاء باللام الدالة على التوكيد.

وأما في آية التوبة فالسياق مختلف. وقد ذُكرت الآية في سياق آخر لا يحتاج إلى مثل هذا التوكيد. قال تعالى: ﴿وقالت اليهود عزيرٌ ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله ذلك قولهم بأفواههم يضاهئون قول الذين كفروا من قبل قاتلهم الله أنى يؤفكون ۞ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون ۞ يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ـ ٣٠-٣١﴾.

---

(١) الكشاف ٤/٩٩.

فالسياق في آيات الصف متجه إلى النبوة ومحاولة تكذيبها فجاء باللام. والسياق في آيات التوبة في النعي على معتقدات اليهود والنصارى في عزير والمسيح والأحبار والرهبان فجاء باللام الزائدة في الآية الأولى لأن الكلام على نبوة محمد ولم يأت بها في الآية الثانية لأن السياق مختلف.

ثم ألا ترى من ناحية ثانية أنه في موطن الرد على اليهود والنصارى في شركهم بالله جاء باللام لأن الأمر يقتضي التوكيد فقال: ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا﴾.

فانظر كيف جاء باللام الزائدة للاختصاص في قوله ﴿يريدون ليطفئوا نور الله﴾ وقوله ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا﴾ لأن السياق يقتضي ذلك وحذفها في الموطن الذي لا يقتضيه؟ [1].

ويدلك على ذلك أيضا أنه قال ﴿والله متم نوره﴾ فجاء باسم الفاعل الدال على الثبوت ﴿متم﴾ بمعنى أن الأمر ثبت واستقر في حين قال في سورة التوبة ﴿ويأبى الله إلا أن يتم نوره﴾ فجاء بالفعل المضارع مسبوقا بأن الناصبة ﴿أن يتم﴾ وهذا تنصيص على الاستقبال. فإن ﴿أن﴾ الناصبة للمضارع من حروف الاستقبال. فكان ما في الصف آكد والله أعلم.

وقال ﴿بأفواههم﴾ ليدل على الصورة المضحكة لفعلهم. فإن الذي ينفخ بفمه في نور الشمس ليطفئها مثار للسخرية منه. فهم لم ينفخوا بآلة ذات دفع قوي مثلا لعلهم يطفئون نور الله بل بأفواههم.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أنه ذكر تكذيبهم وافتراءهم على الله وقولهم عندما جاءهم بالبينات ﴿هذا سحر مبين﴾. وهذا كله من المحاربة بالأفواه فقال ﴿بأفواههم﴾ لذلك والله أعلم. وقد أنجز الله ما وعد وأتم نوره وأرغم أنف الكافرين.

﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾

أضاف الرسول إلى ضميره تعالى فقال ﴿هو الذي أرسل رسوله﴾ ولم يقل (هو الذي أرسل محمدا) أو (هو الذي أرسل الرسول) وذلك لتكريمه وللدلالة على أنه حافظه ومعزه وناصره فإنه رسوله. والناس في العادة يحمون من يضافون إليهم وينصرونهم فكيف بالله وقد أضافه إلى نفسه سبحانه؟

---

(١) معاني النحو ٣/٦٩-٧٠.

لقد ذكر أنه أرسل رسوله بالهدى ودين الحق. والمقصود بالهدى هي الدلائل التي تدل على صدقه صلى الله عليه وسلم من البراهين والمعجزات والبشارات.

فالهدى هو ما يدل على أنه رسول من مثل ما أخبر به عن الأمم السابقة وعما سيكون في المستقبل فكان كما أخبر والبشارات التي بشر بها الأنبياء السابقون من ذكر اسمه وصفاته وأن الذين أوتوا العلم من أهل الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وغيرها من الدلائل مما يدل على أنه رسول الله حقاً. وهو من الهدى الذي يهدي الناس إلى الحق.

ودين الحق هو ما جاء به من الأحكام والشرائع. جاء في (فتح القدير): ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى﴾ أي بما يهدي به الناس من البراهين والمعجزات والأحكام التي شرعها الله لعباده. و﴿دين الحق﴾ وهو الإسلام [1].

وجاء في (التفسير الكبير): واعلم أن كمال حال الأنبياء صلوات الله عليهم لا تحصل إلا بمجموع أمور: أولها كثرة الدلائل والمعجزات. وهو المراد من قوله ﴿أرسل رسوله بالهدى﴾ وثانيها كون دينه مشتملا على أمور يظهر لكل أحد كونها موصوفة بالصواب والصلاح ومطابقة الحكمة وموافقة المنفعة في الدنيا والآخرة. وهو المراد من قوله ﴿ودين الحق﴾ [2].

وقد قدم الهدى على دين الحق لأنه مدعاة إلى قبول دين الحق. وقد أضاف (الدين) إلى (الحق) فقال ﴿ودين الحق﴾. وهذه الإضافة جرت في القرآن الكريم على سبيل الإطراد فقد أضاف الدين إلى الحق حيث اجتمعا في القرآن الكريم ولم يصف الدين بالحق إلا إذا أضافه إلى كلمة أخرى كقوله تعالى ﴿يومئذ يوفيهم الله دينهم الحق ـ النور ٢٥﴾.

و(الدين) في آية النور هذه بمعنى الجزاء والحساب وهو غير ما نحن فيه من معان. وإضافة الدين إلى الحق لها أكثر من دلالة:

منها أن الحق من أسماء الله تعالى. وقد سمى الله نفسه الحق ووصف نفسه بالحق فقال ﴿ذلك بأن الله هو الحق ـ الحج ٦﴾ وقال ﴿ويعلمون أن الله هو الحق المبين ـ النور ٢٥﴾ وقال ﴿هنالك الولاية لله الحق ـ الكهف ٤٤﴾ فلما أضاف الدين إلى الحق كان كأنه قال (دين الله). ولما كان الله هو الحق كان دينه حقا بل هو الدين الحق.

---

(١) فتح القدير ٥/٢١٥.

(٢) التفسير الكبير ١٦/٤١.

ومنها أن الحق نقيض الباطل فإضافة الدين إلى الحق تعني أنه دين الحق والعدل وشريعته وليس دين الباطل كما تقول: هذا طريق الحق وذلك طريق الباطل.

ومنها أن ذلك يحتمل أن يكون من باب إضافة الموصوف إلى صفته كقولهم مسجد الجامع وحب الحصيد ودار الآخرة وجانب الغربي على تقدير مضاف أو على غير تقدير فيفيد أنه موصوف بصفة الحق على أية حال.

فهو دين الله وهو دين الحق وهو الدين الحق. فيكون قد جمع بالإضافة أكثر من معنى ولو وصف الدين بالحق فقال (الدين الحق) لفات أكثر هذه المعاني.

وقد تقول: ولم ختمت الآية السابقة بقوله ﴿ولو كره الكافرون﴾ وختمت هذه الآية بقوله ﴿ولو كره المشركون﴾؟

والجواب أن خاتمة كل آية مناسبة لما ورد فيها. ذلك أن اصل معنى الكافر في اللغة من كفر إذا ستر وغطى ومنه سمي الزارع كافرا لأنه يستر الحب ويغطيه. وسمي الليل كافرا لأنه يستر ما فيه.

والكافر الظلمة فلما قال ﴿يريدون ليطفئوا نور الله﴾ كان معنى ذلك أنهم يريدون أن يبدلوا النور ظلاما فكان ذلك كفرا بالمعنى اللغوي. فكان قوله ﴿ولو كره الكافرون﴾ ههنا أنسب.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى إن الكفر أعم من الشرك فكل مشرك كافر وليس كل كافر مشركا. وإن النور أعم من الرسول والدين فجعل العام بمقابل العام والخاص بمقابل الخاص. فلما ذكر النور ذكر في مقابله الكفر. ولما ذكر الرسول والدين ذكر في مقابله الشرك.

جاء في (التفسير الكبير): «قال في الآية المتقدمة ﴿ولو كره الكافرون﴾ وقال في المتأخرة ﴿ولو كره المشركون﴾ فما الحكمة فيه؟

فنقول: إنهم أنكروا الرسول وما أنزل إليه وهو الكتاب وذلك من نعم الله والكافرون كلهم في كفران النعم فلهذا قال ﴿ولو كره الكافرون﴾. ولأن لفظ الكافر أعم من لفظ المشرك. والمراد من الكافرين ههنا اليهود والنصارى والمشركون. وهنا ذكر النور وإطفاءه واللائق به الكفر لأنه الستر والتغطية...

وفي الآية الثانية ذكر الرسول والإرسال ودين الحق وذلك منزلة عظيمة للرسول عليه السلام وهي اعتراض على الله تعالى...

والاعتراض قريب من الشرك... ولما كان النور أعم من الدين والرسول لا جرم قابله بالكافرين الذين هم جميع مخالفي الإسلام. والإرسال والرسول والدين أخص من النور قابله بالمشركين الذين هم أخص من الكافرين[1].

وهناك لطيفة نذكرها في تناسب التعبير بين الآيتين وهي:

١ ـ أنه قال في الآية السابقة ﴿يريدون ليطفئوا نور الله﴾ وقال في هذه الآية ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى﴾. فجعل النور بإزاء الهدى ذلك أن النور إنما هو للهدى، والخلق إنما يهتدون بالنور كما قال تعالى ﴿ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ـ الشورى ٥٢﴾ وقال ﴿قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ۞ يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات إلى النور ويهديهم إلى صراط مستقيم ـ المائدة ١٥، ١٦﴾.

٢ ـ أضاف النور إلى الله في الآية السابقة فقال ﴿يريدون ليطفئوا نور الله﴾. وأضاف الرسول إلى نفسه سبحانه في هذه الآية فقال ﴿هو الذي أرسل رسوله﴾.

٣ ـ قال في الآية السابقة ﴿والله متم نوره﴾ وقال في هذه الآية ﴿ليظهره على الدين كله﴾، وإتمام نوره يعني نصره وإظهاره على الدين كله. والله أعلم.

قد تقول: لقد قال الله في سورة الفتح ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدا ـ الفتح ٢٨﴾ ولم يقل (ولو كره المشركون) كما قال في سورتي الصف والتوبة فلم ذاك؟

والجواب أنه لم يذكر في سياق آية الفتح محادّة المشركين ولا محاربتهم كما ذكر في سياق آيتي التوبة والصف. ولم يقل قبل هذه الآية ﴿يريدون ليطفئوا نور الله بأفواههم والله متم نوره ولو كره الكافرون﴾ أو نحو ذلك كما قال في سورتي التوبة والصف وإنما قال قبلها ﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام إن شاء الله آمنين محلقين رؤوسكم ومقصّرين لا تخافون فعلم ما لم تعلموا فجعل من دون ذلك فتحا قريبا ـ الفتح ٢٧﴾ فلم يقتض ذلك أن يقول (ولو كره المشركون) كما قال في السورتين.

---

(١) التفسير الكبير ٢٩/٣١٦-٣١٧.

لقد ذكر قبل آية الفتح الوعد بدخول المسجد الحرام آمنين ـ كما ذكرنا ـ. وهذا تم بالاتفاق بينهم وبين المشركين في صلح الحديبية فلم يقتض قول (ولو كره المشركون) من كل وجه والله أعلم.

﴿يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تُنْجيكم من عذاب أليم ۞ تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون ۞ يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار ومساكن طيبة في جنات عدن ذلك الفوز العظيم ۞ وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين﴾

خاطب الذين آمنوا بأسلوب التشويق قائلاً ﴿يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة﴾ ووصف التجارة بأنها ﴿تنجي من عذاب أليم﴾. وبدأ بالإنجاء من العذاب الأليم قبل ذكر إدخال الجنات ذلك أن النجاة من العذاب الأليم أهم فإن الإنسان إذا كان معذبا فلن يهنأ بعيش وإن كان في النعيم. وقد يتمنى المرء الموت للاستراحة من العذاب فبدأ بما هو أهم. وقد سمى الله النجاة من العذاب فوزا كما سمى دخول الجنة فوزا. قال تعالى ﴿قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم ۞ من يُصرَف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين ـ الأنعام ١٥ـ ١٦﴾. وهذا هو الفوز الأول لأصحاب هذه التجارة.

وقد أسند الفعل (أدلّ) إلى نفسه سبحانه وذكر المفعول به فقال ﴿أدلّكم﴾. وإسناد الفعل إلى نفسه وذكر المفعول به يدلاّن على الاهتمام بأمر المؤمنين ومحبة الله لهم. فإن الذي يدلّ شخصا على ما ينفعه إنما هو محبّ له ويطلب له الخير فهو لم يقل (هل أدلّ) بالإطلاق وإنما قال ﴿هل أدلكم﴾ بتخصيص الدلالة لهم. ولم يقل (هل تُدلّون) ببناء الفعل للمجهول فيكون الدالّ مجهولا ولكن أسند الدلالة إلى نفسه.

ثم إنه لم يقل (قل يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم) فيكون القائل والدالّ هو الرسول وإنما قال ﴿يا أيها الذين هل أدلكم﴾ فكان القائل والدالّ للمؤمن هو الله سبحانه.

ثم إن ذكر المفعول به لفعل الإنجاء ﴿تنجيكم﴾ له دلالته في إمحاض النصح وحب الله للمؤمنين فإنه يريد أن ينجيهم من العذاب فهو لم يقل (هل أدلكم على تجارة تنجي من عذاب أليم) بل أراد نجاتهم هم. وقال ﴿تُنْجيكم﴾ بتخفيف الجيم ولم يقل (تنجّيكم) بالتشديد للدلالة على سرعة الإنجاء وعدم التلبث والمكث في العذاب[1].

---

(١) أنظر بلاغة الكلمة في التعبير القرآني ص ٧٠ وما بعدها.

وقال ﴿من عذاب﴾ بتنكير العذاب ولم يقل (من العذاب) ليشمل كل عذاب ولئلا يخص عذابا معينا. ووصفه بأنه ﴿أليم﴾ والعذاب الأليم قد يكون نفسيا وبدنيا وظاهرا وباطنا فشمل بذلك كل أنواع العذاب. ثم إنه أطلق العذاب ولم يقيده في الدنيا أو في الآخرة وذلك للدلالة على أن هذه التجارة تنجي من العذاب الأليم في الدنيا والآخرة. أما من لم ينتفع بها ولم يعمل بها فإنه سيطاله العذاب في الدنيا والآخرة. فإن من يترك الجهاد ستدوسه القوى الغاشمة وتسحقه وقد تستبيحه حتى تخرجه من داره وماله.

فعبر بالآية عن كل ما يدل على تكريم المؤمنين وحب الله لهم:

١ ـ فقد قال ﴿هل أدلكم﴾ ولم يقل (قل هل أدلكم) للدلالة على أن القائل هو الله وأن الذي عرض ذلك هو الله وليس رسوله.

٢ ـ وقال ﴿هل أدلكم﴾ بالاستفهام الدال على التشويق.

٣ ـ وقال ﴿أدلكم﴾ بإسناد الدلالة إلى نفسه.

٤ ـ وقال ﴿أدلكم﴾ فقيد الفعل بضمير المخاطبين ليفيد أن الدلالة مختصة بهم.

٥ ـ وقال ﴿تُنْجيكم﴾ بالتخفيف ولم يقل (تنجّيكم) بالتشديد.

٦ ـ وقال ﴿تُنْجيكم﴾ فقيد الإنجاء بضمير المخاطبين للدلالة على حب الخير للمؤمنين وإمحاض النصح لهم.

٧ ـ وقال ﴿من عذاب﴾ فنكر العذاب ليشمل كل أنواعه.

٨ ـ وقال ﴿أليم﴾ ليشمل كل مؤلم منه.

٩ ـ وأطلق العذاب ليشمل عذاب الدنيا والآخرة.

﴿تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾

فسر التجارة بما ذكر من الإيمان والجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس فقال ﴿تؤمنون بالله ورسوله﴾ ولم يقل (أن تؤمنوا بالله ورسوله) وذلك لأكثر من فائدة منها أن (أن) تفيد الاستقبال فلو كان ذكرها لكان يعني أن طلب الإيمان إنما يكون في المستقبل مع أن الإيمان ينبغي أن يكون في الحال. ومنها أنه لو قال (أن تؤمنوا بالله) لكان المصدر المؤول إما أن يكون بدلاً من التجارة أو خبرا عن مبتدأ محذوف على تقدير (هي أن تؤمنوا) وعلى التقديرين يكون عدم ذكر (أن) أولى ذلك أنه إذا كان بدلاً يكون التقدير (هل أدلكم على أن

تؤمنوا بالله ورسوله) على تقدير تكرار العامل أو إحلاله محل الأول. وإذا كان ذلك كذلك فلا يصح أن يقول ﴿يغفر لكم ذنوبكم...﴾... إلخ لأن الدلالة على الشيء لا تعني القيام به، فإنك إذا دللت امرءا على خير لم يفد أن صاحبك فعل ما دللته عليه وأن الدلالة على هذه التجارة لا يعني غفران الذنوب وإدخال الجنة والنصر وإنما العمل بهذه التجارة هو الذي يؤدي إلى ذلك، فقال ﴿تؤمنون﴾ و﴿تجاهدون﴾ أي تفعلون ذلك.

وكذلك إذا كان التقدير خبرا عن مبتدأ محذوف أي: هي أن تؤمنوا. فذلك أيضاً لا يؤدي إلى مغفرة الذنوب وإدخال الجنة والنصر وإنما ذلك هو تفسير لما دلّهم عليه فقط، فقوله ﴿تؤمنون بالله...﴾ أي تفعلون ذلك.

ثم إن قوله ﴿تؤمنون بالله...﴾ من دون (أن) يفيد الطلب بمعنى آمنوا، وعدل عن الأمر الصريح إلى الخبر للدلالة على أنهم كأنهم امتثلوا لما أمرهم به فهم يفعلونه، ويدلك على أن هذا الفعل بمعنى الطلب قوله ﴿يغفرْ لكم ذنوبكم﴾ بجزم (يغفر) فإنه لو لم يكن ﴿تؤمنون﴾ بمعنى الطلب لم ينجزم (يغفر).

وقد تقول: ولكن قد تقدم الطلب وهو الاستفهام أعني قوله ﴿هل أدلكم على تجارة تنجيكم﴾ فجاز إجابته بالجزم.

فنقول: إن المعنى يأبى ذلك، فإن الدلالة على التجارة لا تستلزم المغفرة وإدخال الجنة وإلا دخل كل الناس الجنة لأنهم دُلّوا على ذلك بوسيلة من الوسائل وإنما الذي يفضي إلى الجنة والنصر هو الطاعة. جاء في (الكشاف): «فإن قلت: لم جيء به على لفظ الخبر؟ قلت للإيذان بوجوب الامتثال فهو يخبر عن إيمان وجهاد موجودين»[1].

لقد فسر التجارة بأمرين وهما: الإيمان بالله ورسوله، والجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس، وهذان الأمران ينجيان من العذاب الأليم بأنواعه في الدنيا والآخرة.

أما الأول وهو الإيمان فإنه يبعث على الطمأنينة والاستقرار والأمن النفسي والرضا بقضاء الله، وظاهرٌ أن لفظ (الإيمان) له علاقة بالأمن فالنفس المؤمنة إنما هي في أمن وسكينة، وهذا ينجي من العذاب النفسي وعذاب الباطن عموماً. وأما الآخر وهو الجهاد فهو ينجي من العذاب الظاهر كما ذكرنا فإن الشعوب التي لا تجاهد شعوب خانعة مستضعفة، فدل ذلك على أن هذه التجارة تنجي من العذاب الأليم في الدنيا والآخرة.

---

(١) الكشاف ٤/١٠٠.

﴿وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم﴾

ذكر في سبيل الله لأنه الغرض من الجهاد وكل جهاد في غير سبيله فهو باطل لا يفضي إلى جنة ولا ينجي من العذاب الأليم.

وقدم ﴿في سبيل الله﴾ على الأموال والأنفس لأنه أهم منهما ههنا.

وقد تقول: ولكنه قدم الأموال والأنفس على قوله ﴿في سبيل الله﴾ في مواطن أخرى فقد قال في (الأنفال) مثلا ﴿إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله - ٧٢﴾ وقال في سورة الحجرات ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون - ١٥﴾ فلم ذاك؟

والجواب أن ذلك بحسب ما يقتضيه السياق. فقد يقتضي السياق تقديم كلمة في موضع ويقتضي تأخيرها في موضع آخر.

فإذا كان السياق في حب المال وجمعه مثلا قدم المال وإذا كان السياق في القتال والجهاد قدم ﴿في سبيل الله﴾ أو لغير ذلك من مقتضيات التقديم والتأخير. ففي سورة الأنفال مثلا قدم المال لأنه تقدم ذكر المال والفداء والغنيمة من مثل قوله تعالى ﴿تريدون عرض الدنيا - الأنفال ١٧﴾ وهو المال الذي فدى الأسرى به أنفسهم. وقوله ﴿لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم - الأنفال ١٨﴾ أي من الفداء. وقوله ﴿فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا - الأنفال ١٩﴾ وغير ذلك فقدم المال ههنا. لأن المال كان مطلوبا لهم حتى عاتبهم الله في ذلك فطلب أن يبدؤوا بالتضحية به[1].

وكذلك التقديم والتأخير في سورتي الصف والحجرات فإن السياق في كل منهما يقتضي تقديم ما قدم ذلك أن الكلام في الحجرات على المؤمنين وصفتهم فقدم ما يتعلق بهم وهو أموالهم وأنفسهم. وإن الكلام في آية الصف على التجارة التي تنجي من عذاب أليم فقدم ما يتعلق بها وهو ﴿في سبيل الله﴾. هذا إضافة إلى أنه تقدم ذكر القتال في سبيله في أول السورة وهو قوله ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا كأنهم بنيان مرصوص﴾. وإن جو السورة يشيع فيه ذكر القتال فاقتضى ذلك تقديم ﴿في سبيل الله﴾ على الأموال. والله أعلم.

﴿ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾

أي إن الإيمان بالله ورسوله والجهاد في سبيل الله بالأموال والأنفس خير من إيثار الراحة والقعود. صحيح أن القتال مكرَه إلى النفوس مبغَض إليها كما قال تعالى ﴿كتب

---

(١) التعبير القرآني ٦٧-٦٨، وانظر البرهان للكرماني ٢٠٣، درة التنزيل ١٨٩-١٩٠.

عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئا وهو شرّ لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ـ البقرة ٢١٦﴾ ولكن في هذا المكروه خيرا كثيرا فإن الأمة المجاهدة القوية تحمي نفسها وحقها بخلاف الأمة القاعدة الخانعة فإنها تستعبد لكل غاز.

وقال ﴿ذلكم﴾ ولم يقل (ذلك) لأنه أراد أن الخير للأمة جميعها وليس لفرد أو فئة وعلى سبيل الدوام وليس لوقت محدود.

وقد تقول: ولكن الله خاطب المؤمنين في موضع آخر وأشار بـ (ذلك) لا بـ (ذلكم). فقد قال تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة ذلك خير لكم وأطهر فإن لم تجدوا فإن الله غفور رحيم ـ المجادلة ١٢﴾ فما الفرق؟

والجواب أن الفرق ظاهر. فإن المخاطبين بآية الجهاد هم عموم المؤمنين إلى يوم القيامة بخلاف آية تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول.

هذا إضافة إلى أن آية الجهاد أعم حتى في زمن الرسول. فإن الجهاد يشمل الغني والفقير. فقد يجاهد الشخص بماله ونفسه، وقد يجاهد بماله فقط وقد يجاهد بنفسه على حسب استطاعته كما قال تعالى ﴿انفروا خفافا وثقالا ـ التوبة ٤١﴾ بخلاف آية الصدقة فإنها تخص الأغنياء الذين يناجون الرسول خاصة.

هذا إضافة إلى أن آية تقديم الصدقة هذه نسخت بعد ذلك بمدة وجيزة وانتهى حكمها فقد قال تعالى بعد هذه الآية: ﴿أأشفقتم أن تقدموا بين يدي نجواكم صدقات فإذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم فأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأطيعوا الله ورسوله والله خبير بما تعملون ـ ١٣﴾. أما آية الجهاد فهي آية محكمة سار حكمها إلى يوم الدين فكان ما جاء فيها أهم وأعم وأشمل. والله أعلم.

إن ذكر آية الجهاد هذه بعد قوله ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ يدل على أن إظهار الله لدينه إنما يكون بالجهاد لا بكونه هدى ودين الحق فحسب فإن ذلك وحده لا يظهر عقيدة أو فكرة بل لا بد لها من حَمَلة يجاهدون في سبيلها. وقد وعد الله بأنه سيظهر دينه على الدين كله ومعنى ذلك أنه علم أن هذه الأمة ستجاهد في سبيله حتى يظهر الله دينه.

وقد تقول: ولكن الله قال في سورة التوبة ذلك ولم يعقب الآية بالجهاد فكيف يصح استدلالك هذا؟

فنقول: كيف يصح هذا القول وسورة التوبة مشحونة بذكر الجهاد والقتال من أولها إلى آخرها؟ فقد تقدم الآية ذكر غزوة حنين. وقال بعدها ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ـ ٢٩﴾ وقال بعدها ﴿وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة ـ ٣٦﴾ وقال بعدها ﴿يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض ـ ٣٨﴾ ﴿إلاّ تنفروا يعذبكم عذاباً أليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه شيئا ـ ٣٩﴾ ﴿إلاّ تنصروه فقد نصره الله ـ ٤٠﴾ ﴿انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله ـ ٤١﴾ .. إلى الآية ٥٢.

وذكر بعد ذلك ما يتعلق بالجهاد والقتال أيضا إلى أواخر السورة فقال ﴿يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار وليجدوا فيكم غلظة ـ ١٢٣﴾. فالسورة من أولها إلى آخرها تكاد تكون في الجهاد فاتضح ما قلناه. والله أعلم.

﴿يغفر لكم ذنوبكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار ومساكن طيبة في جنات عدن ذلك الفوز العظيم﴾

قال ﴿يَغفرْ﴾ بالجزم وذلك يدل على أن قوله ﴿تؤمنون بالله ورسوله﴾ طلب وليس إخبارا. وقال ﴿ذنوبكم﴾ ولم يقل ﴿من ذنوبكم﴾ ليدل على أنه بذلك يغفر الذنوب كلها لا بعضها. ثم قال ﴿ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ وتلك عاقبة من يغفر ذنبه.

﴿ومساكن طيبة﴾ فوصف المساكن بأنها طيبة وإنما خصت المساكن بالذكر لأن في الجهاد مفارقة مساكنهم فوعدوا على تلك المفارقة بمساكن أبدية [1].

واختيار ذكر ﴿جنات عدن﴾ ههنا له دلالته أيضا فإن معنى ﴿عدن﴾ الإقامة والبقاء. يقال: عدن بالمكان إذا أقام به. والإنسان يحب الحياة ويؤثر البقاء ويكره القتال لأنه مظنة مفارقة الحياة وما فيها فذكر له أن المجاهد إنما هو ذاهب إلى مساكن أطيب من مسكنه في دار البقاء فهو إذن يجاهد للبقاء والإقامة الطيبة. فاختيار ذكر المساكن وجنات عدن ههنا اختيار له دلالته.

والقرآن يختار بدقة ما يقتضيه المقام والسياق. ونحو هذا الاختيار ما ورد في قوله تعالى ﴿الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون ۞ يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم ۞ خالدين

---

(١) التحرير والتنوير ج٢٨/١٩٥.

فيها أبدا إن الله عنده أجر عظيم ـ التوبة ٢٠-٢٢﴾. فذكر أن لهم جنات فيها نعيم مقيم. واختيار النعيم المقيم له دلالته ههنا وذلك أن هؤلاء لما هاجروا وتركوا مساكنهم جزاهم الإقامة في النعيم فإن المهاجر لابد له أن يقيم ويستريح فجعل ذلك في النعيم المقيم.

﴿ذلك الفوز العظيم﴾

وهذا هو الفوز الثاني. والفوز الأول هو النجاة من النار. وقال ﴿ذلك الفوز﴾ ولم يقل (ذلك فوز) للدلالة على قصر الفوز عليه وأن كل ما عداه ليس بفوز. ووصفه بـ﴿العظيم﴾ للدلالة على عظمة الفوز.

قد تقول: لقد قال ههنا ﴿ذلك الفوز العظيم﴾ وقال في سورة التوبة في آية شبيهة بها ﴿ذلك هو الفوز العظيم﴾ فأكد القصر بضمير الفصل وذلك في قوله تعالى ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويُقتلون وعدا عليه حقا في التوراة والإنجيل والقرآن ومن أوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم ـ التوبة ١١١﴾ فما الفرق؟

والجواب أن النظر في النصين يوضح الفرق وسبب التعبير بكل منهما:

١ ـ لقد قال في آية الصف ﴿تؤمنون بالله ورسوله﴾ وقال في آية التوبة ﴿إن الله اشترى من المؤمنين﴾ فوصفهم بأنهم مؤمنون ولم يطلب منهم الإيمان ويندبهم إليه. وذكر ذلك بالصيغة الاسمية الدالة على الثبوت.

٢ ـ وقال في آية الصف ﴿تجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم﴾ وقال في التوبة ﴿إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم﴾ فلم يبق لهم مال ولا نفس فقد اشتراها الله منهم. أما المذكورون في آية الصف فهم يجاهدون بها فلا تزال أموالهم وأنفسهم لهم فلم يذكر أنهم باعوها له.

٣ ـ ذكر في آية الصف أنهم يجاهدون في سبيل الله، وقال في آية التوبة ﴿يقاتلون في سبيل الله﴾ والمقاتلة مظنة القتل أما الجهاد فهو عام ومنه القتال. وقوله ﴿يقاتلون﴾ مناسب لاشتراء الأنفس.

٤ ـ وذكر في التوبة أنهم يَقتلون ويُقتلون. ولم يذكر مثل ذلك في آية الصف.

فكانت التضحية في التوبة أعلى مما في الصف. والفوز إنما يكون على قدر التضحية، فلما زادوا في التضحية زاد لهم في الفوز وأكده. والله أعلم.

ثم إنه قدم في صفقة الشراء الأنفس على الأموال وذلك لأن الأنفس أغلى وأهم من المال فباعوا أنفسهم أولاً وهي أثمن شيء ثم أتبعوها المال. وما قيمة المال إذا فقد المرء نفسه وماذا يعمل به؟ فاقتضى كل تعبير ما هو في موضعه.

﴿وأخرى تحبونها نصر من الله وفتح قريب وبشر المؤمنين﴾

أي ونعمة أخرى محبوبة عندكم وهي النصر من الله والفتح القريب. ومعنى ذلك أن النصر لا يأتي من دون جهاد.

وقوله ﴿تحبونها﴾ له دلالته الخاصة في السورة ذلك أنه قال في أول السورة ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله﴾ فكأنه قال: افعلوا ما يحبه الله يعطكم ما تحبون. وهو النصر والفتح القريب.

ولقوله ﴿تحبونها﴾ دلالة أخرى ذلك أنه لم يقل (هل أدلكم على تجارة تحبونها). فإن في بعض تلك التجارة كرها وهو القتال فكأنه قال: أطيعوا الله بما يحب وتكرهون يعطكم ما تحبون.

ثم إنه قال ﴿نصر من الله﴾ ليدل على أن النصر إنما هو من الله وليس بجهادكم وعدّتكم كما قال تعالى ﴿وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم ـ آل عمران ١٢٦﴾ ووعدهم إن فعلوا ذلك بأمرين محبوبين: النصر والفتح القريب. ثم قال ﴿وبشر المؤمنين﴾ للدلالة على أن ذلك كائن وحاصل.

لقد أمر الله رسوله أن يبشر المؤمنين بالنصر والفتح القريب ولم يجعل البشارة داخلة في جواب الشرط أو الطلب وإنما هي أمر بالتبليغ لما هو حاصل قطعاً. ومعلوم أن البشارة لا تكون إلا لما هو حاصل قطعاً. وقد حصل ما بشر به فدل ذلك على صدقه صلى الله عليه وسلم.

﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى بن مريم للحواريين من أنصاري إلى الله؟ قال الحواريون نحن أنصار الله فآمنت طائفة من بني إسرائيل وكفرت طائفة فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين﴾

قيل: معنى ﴿من أنصاري إلى الله﴾ من يضيف نصرته إلى نصرة الله إياي؟ وقيل معناه: من يكون معي في نصرة الله؟

وعلى هذا يكون معنى التفسير الأول: إن الله ينصرني فمن يكون مع الله لينصرني؟ وعلى التفسير الثاني يكون المعنى: أنا أنصر الله أي أنصر دينه فمن يكون معي لننصر

الله؟ وهذان المعنيان يتضمنهما قوله تعالى ﴿إن تنصروا الله ينصركم﴾ فالمؤمن ينصر الله والله ينصره. فقوله ﴿من أنصاري إلى الله﴾ يحتمل أن المسيح طلب من ينصره إضافة إلى نصرة الله كما يحتمل أنه طلب من ينصر الله إضافة إلى نصرته له.

وقولهم ﴿نحن أنصار الله﴾ يصح أن يكون الجواب عن المعنيين. جاء في (الكشاف): معنى ﴿من أنصاري﴾ من الأنصار الذين يختصون بي ويكونون معي في نصرة الله. ولا يصح أن يكون معناه من ينصرني مع الله لأنه لا يطابق الجواب [1].

وجاء في (مجمع البيان): ﴿من أنصاري إلى الله﴾: من أنصاري مع الله ينصرني مع نصرة الله إياي؟

وقيل ﴿إلى الله﴾ أي فيما يقرب إلى الله كما يقال: اللهم منك وإليك [2]. فكل من الزمخشري والطبرسي ذكر جانبا من جوانب النصرة. والله أعلم.

إن من الملاحظ في هذه الآية:

١ ـ أنه بعد أن شوّقهم لذكر التجارة عن طريق الاستفهام لم يكتف بذاك وإنما أمرهم أن يكونوا أنصار الله فقال ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله﴾ ليعلموا أن ذلك من باب الأمر والتكليف وليس من باب الاختيار والمندوب.

٢ ـ إن الذي قال للحواريين ﴿من أنصاري﴾ هو عيسى. أما القائل للمؤمنين ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله﴾ فهو الله. وذلك يدل على عظم التبليغ للمؤمنين وأهميته.

٣ ـ لم يقل (يا أيها الذين آمنوا قولوا نحن أنصار الله كما قال الحواريون) ولكنه قال ﴿كونوا أنصار الله﴾ فإنه طلب الفعل ولم يطلب القول. وهذا مناسب لتأنيبه لمن قال ولم يفعل في أول السورة.

٤ ـ إن الحواريين لم يقولوا (سنكون أنصار الله) وإنما قالوا ﴿نحن أنصار الله﴾ أي نحن أنصاره الآن. ولذا قال ﴿فأيدنا﴾ وذلك أنهم قاموا بالنصرة فعلا فاستحقوا التأييد وجاء بالفاء الدالة على التعقيب ولم يقل (ثم أيدنا) الدالة على التراخي.

---

(١) الكشاف ١٠١/٤.
(٢) مجمع البيان ٤١٨/٩.

٥ ـ قال ﴿فأيدنا﴾ بإسناد الفعل إلى نفسه سبحانه ليدل على أن التأييد منه سبحانه كما قال ﴿إن تنصروا الله ينصركم﴾ بإسناد النصر إليه ولم يقل (إن تنصروا الله تنتصروا) فإن النصر لا يكون إلا منه سبحانه.

وهذا التأييد يحتمل أمرين: التأييد بالحجة فأصبحوا ظاهرين في حجتهم. والتأييد بالسيف والغلبة وذلك بعد رفع عيسى عليه السلام.

جاء في (تفسير أبي السعود): ﴿فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم﴾ أي قويناهم بالحجة أو بالسيف. وذلك بعد رفع عيسى عليه السلام. ﴿فأصبحوا ظاهرين﴾ أي غالبين [1].

إن هذا التعبير مرتبط بقوله في أول السورة ﴿سبح لله ما في السماوات وما في الأرض وهو العزيز الحكيم﴾ كما سبق أن ذكرنا.

فإن قوله ﴿فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم﴾ إذا كان بمعنى غلبة السيف والظفر مرتبط باسمه ﴿العزيز﴾. ومرتبط باسمه ﴿الحكيم﴾ من الحكم.

وإذا كان بمعنى غلبة الحجة فهو مرتبط باسمه ﴿الحكيم﴾ من الحكمة. فهو مرتبط باسميه العزيز الحكيم أيا كان نوع التأييد. فارتبط آخر السورة بأولها.

٦ ـ لقد طلب من المؤمنين عامة أن يكونوا كحواريي عيسى في نصرة الله، والحواريون هم الخلّص من أتباع السيد المسيح.

فهو طلب من المؤمنين عامة على مر الأزمان أن يكونوا كالحواريين فقد قال ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ ولم يقل (يا أصحاب محمد) ومعنى هذا أنه يطلب من عموم المؤمنين أن يكونوا على درجة عظيمة من الرفعة والإخلاص والجهاد.

٧ ـ قال عيسى ﴿من أنصاري إلى الله﴾ بإضافة الأنصار إلى نفسه فارتبطت النصرة به. وقال الله ﴿كونوا أنصار الله﴾ ولم يقل (كونوا أنصار محمد إلى الله) وذلك ليشمل الطلب عموم المؤمنين ولئلا ترتبط النصرة بشخص الرسول (محمد).

ثم إنه لما كان قول عيسى موجها إلى الحواريين وهم خاصة أتباعه قال ﴿من أنصاري﴾ بالتخصيص. ولما كان الكلام موجها إلى المؤمنين عامة قال ﴿كونوا أنصار الله﴾ على العموم.

---

(١) تفسير أبي السعود ٧/٢٤٦.

٨ ـ إن قول عيسى ﴿من أنصاري إلى الله﴾ إلماح إلى أن رسالته منقطعة فإنه أضاف الأنصار إليه وهذا يدل على أنه بعد توفيه ستنقطع نصرته.

وأما قول الله للمؤمنين ﴿كونوا أنصار الله﴾ فيدل على أن الرسالة دائمة غير منقطعة لأن الإضافة إلى الله لا إلى شخص معين.

٩ ـ قال عيسى ﴿من أنصاري إلى الله﴾ فقال الحواريون ﴿نحن أنصار الله﴾ ولم يقولوا (نحن أنصارك إلى الله) وذلك للإعلام بأنهم يكونون أنصار الله بعده ولا تنقطع النصرة بعد ذهابه. فعزموا على نصرة الله سواء كان موجودا أم لم يكن.

وقد تقول: ولم لم يقل (من أنصار الله) حتى يكون الجواب ملائما؟ والجواب أنه لو قال: من أنصار الله؟ لادّعى كل أحد أنه من أنصار الله ولقال اليهود نحن أنصار الله ولكنه قال ﴿من أنصاري﴾ لتكون نصرة الله عن طريق نصر النبي الجديد، فكان سؤاله أنسب وجوابهم أنسب.

١٠ ـ إن قوله ﴿فأيدنا الذين آمنوا﴾ يدل على أنه سيؤيد المؤمنين من أتباع الرسول محمد فقد ناداهم بـ ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ فدخلوا في التأييد.

١١ ـ ثم إن بشارة المسلمين أعظم فإنه قال في أتباع عيسى ﴿فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم فأصبحوا ظاهرين﴾ فخص ذلك بالتأييد على العدو. وقال في المسلمين ﴿ليظهره على الدين كله﴾ وإظهار دينه إنما يكون بظهور معتنقيه. وزاد لهم النصر والفتح القريب. فزاد على النصر الفتح القريب.

١٢ ـ من الملاحظ أن عيسى لم يعد أتباعه بشيء. وقد وعد الله المؤمنين بالنصر والفتح القريب.

١٣ ـ ورد في الآية نسبة عيسى إلى أمه كما ورد في مكان آخر من السورة. كما ورد فيها طلب النصرة وكلا هذين الأمرين يدل على أن عيسى بشر وليس ابناً لله. تعالى عن أن يكون له ولد.

وفي الختام نود أن نقول إن السورة ابتدأت بالجهاد والقتال واختتمت بالتأييد والظفر. فقد ابتدأت بقوله ﴿إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفا﴾ واختتمت بقوله ﴿فأيدنا الذين آمنوا على عدوهم﴾ مما يدل على أن عاقبة الجهاد تأييد الله ونصره فارتبط أول السورة بآخرها أحسن ارتباط وأوثقه.

سورة الحديد



﴿سبّح لله ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم ۞ له ملك السماوات والأرض يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير ۞ هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم ۞ هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير ۞ له ملك السماوات والأرض وإلى الله ترجع الأمور ۞ يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وهو عليم بذات الصدور﴾

﴿سبّح لله ما في السماوات والأرض وهو العزيز الحكيم﴾

وجه ارتباط مفتتح السورة هذه بخاتمة السورة قبلها ظاهر. ذلك أنه قال في خاتمة السورة التي قبلها وهي سورة الواقعة ﴿فسبّح باسم ربك العظيم﴾ وقال ههنا ﴿سبّح لله ما في السماوات والأرض﴾ فكأنه تعليل لأمره بالتسبيح فكأنه قال: لقد سبحه ما في السماوات والأرض فسبّحْه أنت أيضا كما سبّحه أولئك فتشترك معهم في التسبيح وتوافقهم في تنزيهه سبحانه. جاء في (روح المعاني): ووجه اتصالها بالواقعة أنها بدئت بذكر التسبيح وتلك ختمت بالأمر به وكان أولها واقعا موقع العلة للأمر به فكأنه قال ﴿فسبح باسم ربك العظيم﴾ لأنه سبح له ما في السماوات والأرض[1].

---

(١) روح المعاني ٢٧/٢٥٢.

والتسبيح معناه التنزيه. وقد مر في سورة الصف تفسير نحو هذه الآية فلا نعيد القول فيها غير أنه في هذه الآية لم يكرر (ما) فلم يقل (وما في الأرض) وقد ذكرنا في أكثر من موضع أنه حيث كرر (ما) في آيات التسبيح أعقب ذلك بالكلام على أهل الأرض وإذا لم يكرر (ما) فإنه لا يذكر شيئا يتعلق بأهل الأرض بعدها. وحيث إنه لم يذكر بعدها شيئا يتعلق بأهل الأرض لم يكرر (ما).

كما ذكرنا أن كل سورة تبدأ بالفعل الماضي أي ﴿سبح لله﴾ يجري فيها ذكر للقتال بخلاف ما يبدأ بالفعل المضارع أي (يسبح لله)، وقد بدأت هذه السورة بالفعل الماضي وقد جرى فيها ذكر القتال وهو قوله ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ـ ١٠﴾.

وقد ورد فعل التسبيح معدى بنفسه كما في قوله ﴿وسبحوه بكرة وأصيلا ـ الأحزاب ٤٢﴾ ومعدى باللام كما في هذه الآية وقد ذكر أن اللام إما أن تكون لتقوية وصول الفعل إلى المفعول وإما أن تكون لام التعليل[1]. وأن تعديته باللام تفيد الدلالة على الإخلاص[2] ذلك أن التسبيح إنما هو لله.

﴿وهو العزيز الحكيم﴾

عرف الاسمين الجليلين للدلالة على القصر فلا عزيز إلا هو ولا حاكم ولا حكيم إلا هو فهذا يقتضي أنه لا إله إلا الواحد. لأن غيره ليس بعزيز ولا حكيم. وما لا يكون كذلك لا يكون إلها[3]، وقد مر تفسير نحو هذا بما فيه الكفاية في سورة الصف.

﴿له ملك السماوات والأرض يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير﴾

ذكر أولا أنه سبح له ما في السماوات والأرض ثم ذكر أنه له ملك السماوات والأرض، وهذا يقتضي أنه ملك ما فيهما أيضا إذ لا يكون الملك إلا على رعية فلما ذكر أن له ملك السماوات والأرض علم أنه ملك من فيهما.

وقد أفاد تقديم الجار والمجرور ﴿له﴾ وتعريف المبتدأ ﴿ملك السماوات﴾ القصر فلا مُلك لأحد سواه على الحقيقة.

---

(١) أنظر الكشاف (دار الفكر) ٤/٦٠. البحر المحيط (دار الفكر) ١٠/١٠٠. تفسير الرازي ٢٩/٢٠٧.
(٢) نظم الدرر ٧/٤٣٢.
(٣) تفسير الرازي ٢٩/٢٠٨.

ومجيء هذه الآية بعد آية التسبيح أنسب شيء فإن الشخص قد يحمد في ذاته إن لم يكن مالكاً أو ملكاً فإن ملك شيئا أو ملك عليه فقد يظهر عليه ما لم يكن ظاهرا أو يتغير بتغير الحال فيذم ويعاب أو قد يقصّر في ملكه أو يسيء ولذا كان مجيء هذه الآية أنسب شيء لأنه ذكر أنه منزه في جميع الأحوال. فهو منزه في ذاته ومنزه في عزته ومنزه في حكمه وحكمته ومنزه في ملكه ومنزه في إحيائه وإماتته ومنزه في قدرته فدل ذلك على أنه لا يفعل ذلك إلا عن كمال حكمة وتمام تدبير وأنه له الكمال المطلق في كل شيء فاستحق التنزيه في ذاته وفي أفعاله وصفاته. جاء في (تفسير التحرير والتنوير) في قوله ﴿له ملك السماوات والأرض﴾: «ومضمون هذه الجملة يؤذن بتعليل تسبيح الله تعالى لأن من له ملك العوالم العليا والعالم الدنيوي حقيق بأن يعرف الناس صفات كماله.

وأفاد تعريف المسند إليه قصر المسند على المسند إليه وهو قصر ادعائي لعدم الاعتداد بملك غيره في الأرض إذ هو ملك ناقص فإن الملوك مفتقرون إلى من يدفع عنهم العوادي بالأحلاف والجند وإلى من يدبر نظام المملكة من وزراء وقواد وإلى أخذ الجباية والجزية ونحو ذلك.

أو هو قصر حقيقي إذا اعتبرت إضافة (ملك) إلى مجموع السماوات والأرض فإنه لا ملك لمالك على الأرض كلها بل السماوات معها»[1].

وقد تقول: لقد ذكر في مواطن أخرى من القرآن الكريم أن له ملك السماوات والأرض وما بينهما كما في سورة المائدة ١٧، ١٨ والزخرف ٨٥ ولم يذكر ذلك ههنا. فما السبب؟

فنقول: إن كل موطن ذكر فيه أن له ملك السماوات والأرض وما بينهما إنما جاء تعقيبا على القول في الله ما لا يليق به سبحانه كقول النصارى إن المسيح ابن الله أو هو الله أو قول اليهود ﴿نحن أبناء الله وأحباؤه﴾ فجعلوا أنفسهم أبناء لله.

فيعقب على ذلك بقوله إن له ملك السماوات والأرض وما بينهما فلِمَ يتخذ ولدا؟

إن الذي يتخذ ولدا إنما به حاجة إلى ذلك أو يشعر أن به حاجة فيتخذ الولد لسد الحاجة أما الله فإن له ملك السماوات والأرض وما بينهما فهو ملكهما ومالكهما فلم الولد؟

فيذكر سعة ملكه في نحو هذا الموطن لبيان أن قولهم باطل وأنه غير محتاج إلى الولد. أما ما لم يرد في سياق ذلك فلا يذكر ﴿ما بينهما﴾.

---

(١) التحرير والتنوير ٣٥٨/٢٧ (دار سحنون).

ومن الطريف أن نذكر أيضاً أن كل موطن ذكر فيه ﴿ما بينهما﴾ إنما هو في سياق الكلام على ثلاث ملل وهن: اليهود والنصارى والمسلمون بخلاف ما لم يذكر ذلك. فاليهود والنصارى والمسلمون ثلاثة، والسماوات والأرض وما بينهما ثلاثة فناسب بين الملل الثلاث ما ذكره من السماوات والأرض وما بينهما.

ففي سورة المائدة مثلاً ذكر الكلام على بني إسرائيل فقد قال ﴿ولقد أخذ الله ميثاق بني إسرائيل ـ ١٢، ١٣﴾ وقال بعدها ﴿ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم ـ ١٤﴾ ثم قال ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم ـ ١٥، ١٦﴾.

ومثل ذلك آية الزخرف فقد ذكر موسى وفرعون (من ٤٦ إلى ٥٦) ثم ذكر عيسى وتكلم فيه (من ٥٧ إلى ٦٤) ثم ذكر عقيدة المسلمين ﴿قل إن كان للرحمن ولد ... ـ ٨١﴾ وما بعدها، فكان كل تعبير مناسباً في مكانه.

﴿وهو على كل شيء قدير﴾

إن المالك أو الملك قد لا يكون قادراً على كل شيء فذكر أن الله على كل شيء قدير. والملاحظ أنه إذا عمم القدرة فقال ﴿على كل شيء﴾ أو أطلقها لم يأت إلا بصيغة تفيد المبالغة ولم يأت باسم الفاعل (قادر) فإن المقدرة على كل شيء أو القدرة المطلقة غير المقيدة تقتضي المبالغة ولا يفيدها اسم الفاعل.

أما إذا جاء باسم الفاعل (قادر) فإنه لا يطلقه ولا يعممه بل يقيده بأمر فيقول مثلاً ﴿إن الله قادر على أن ينزل آية ـ الأنعام ٣٧﴾ أو يقول ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذاباً من فوقكم ـ الأنعام ٦٥﴾.

﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾

﴿هو الأول﴾ أي ليس لوجوده بداية وهو قبل كل شيء.

﴿والآخر﴾ أي ليس لوجوده نهاية وليس بعده شيء. وهذا مقتضى قوله ﴿كل شيء هالك إلا وجهه ـ القصص ٨٨﴾.

﴿والظاهر﴾ أي الذي تجلى للعقول ونصب الدلائل الظاهرة على وجوده. وهو الغالب العالي على كل شيء وفوق كل شيء فليس معه شيء وليس فوقه شيء، من الظهور وهو الغلبة كما قال تعالى ﴿فأصبحوا ظاهرين ـ الصف ١٤﴾. فللظاهر معنيان كلاهما مراد: الظاهر بدلائله، الغالب على كل شيء.

﴿والباطن﴾ أي غير المدرك بالحواس المحتجب عن الأبصار كما قال تعالى ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار ـ الأنعام ١٠٣﴾. وهو الذي يعلم بواطن كل شيء وخفاياه.

فللباطن معنيان: المحتجب عن الأبصار. والذي يعلم باطن كل شيء وكلاهما حق. وإن كان أحد المعنيين أظهر من الآخر.

وتعريف الصفات بأل يفيد القصر فلا يشاركه شيء في هذه الصفات. فليس معه أول ولا آخر وليس معه ظاهر ولا باطن فهو أول كل شيء وآخر كل شيء. يزول كل شيء ولا يزول وليس معه أحد في كونه ظاهراً أو باطناً.

ولم يقيد هذه الصفات بشيء لا بإضافة ولا بوصف أو أي تقييد آخر وذلك للدلالة على أنه الأول المطلق والآخر المطلق والظاهر المطلق والباطن المطلق لا بحسب شيء من الاشياء.

لقد دلت هذه الآيات على إبطال الشرك فليس معه شريك. كما دلت على أنه الغني المطلق فلا يحتاج إلى شيء لأنه كان قبل كل شيء. وأنه الخالق وأنه القادر. ودلّ قوله ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ على علمه المطلق فهو الإله الحق.

جاء في (التفسير الكبير): (أنه الأول ليس قبله شيء والآخر ليس بعده شيء)... وأنه ظاهر بحسب الدلائل وأنه باطن عن الحواس محتجب عن الأبصار... وذكروا في الظاهر والباطن أن الظاهر هو الغالب على كل شيء ومنه قوله تعالى ﴿فأصبحوا ظاهرين﴾ أي غالبين عالين... وهذا معنى ما روي في الحديث (وأنت الظاهر فليس فوقك شيء).

وأما الباطن فقال الزجاج إنه العالم بما بطن كما يقول القائل: فلان يبطن أمر فلان أي يعلم أحواله الباطنة[1].

وجاء في (الكشاف): (الظاهر) بالأدلة عليه (والباطن) لكونه غير مدرك بالحواس. وقيل (الظاهر) العالي على كل شيء الغالب له من: ظهر عليه إذا علاه وغلبه. والباطن الذي بطن كل شيء أي علم باطنه. وليس بذاك[2].

وجاء في (البحر المحيط): ﴿هو الأول﴾ الذي ليس لوجوده بداية مفتتحة... وقيل الأول الذي كان قبل كل شيء...

﴿الظاهر﴾ العالي على كل شيء الغالب له من ظهر عليه إذا علاه وغلبه. ﴿والباطن﴾ الذي بطن كل شيء أي علم باطنه[3].

---

(١) التفسير الكبير ٢٩/٢١٠-٢١٥.

(٢) الكشاف ٤/٦١ (دار الفكر).

(٣) البحر المحيط ١٠/١٠٠ (دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع).

وجاء في (التحرير والتنوير) في قوله ﴿هو الأول﴾ أنه لم يذكر لهذا الوصف هنا متعلَق (بكسر اللام) ولا ما يدل على متعلَق لأن المقصود أنه الأول بدون تقييد، ويرادف هذا الوصف في اصطلاح المتكلمين صفة (القِدم).

واعلم أن هذا الوصف يستلزم صفة الغنى المطلق وهي عدم الاحتياج إلى المخصص أي مخصص يخصصه بالوجود بدلاً من العدم لأن الأول هنا معناه الموجود لذاته دون سبق عدم. وعدم الاحتياج إلى محل يقوم به قيام العرض بالجوهر. ويستلزم ذلك انفراده تعالى بصفة الوجود لأنه لو كان غير الله واجبا وجوده لما كان الله موصوفاً بالأولية... فلذلك تثبت له الوحدانية...

فلما تقرر أن كونه ﴿الأول﴾ متعلق بوجود الموجودات اقتضى أن يكون وصفه بـ﴿الآخر﴾ متعلقاً بانتقاض ذلك الوجود أي هو الآخر بعد جميع موجودات السماء والأرض [1].

﴿وهو بكل شيء عليم﴾

أي المحيط علمه بكل شيء وأنه وسع كل شيء علماً. وقال ﴿عليم﴾ ولم يقل (عالم) للدلالة على بالغ علمه وسعته. ومن دقيق الاستعمال القرآني وطريفه أنه خصص اسم الفاعل (عالم) بعلم الغيب مفردا والشهادة مفردة فيقول **﴿عالم الغيب والشهادة﴾** أو **﴿عالم الغيب﴾** ولم يذكر مرة لفظ (عالم) مع الجمع. فإذا جمع الغيب أتى بـ﴿علاّم﴾ الدالّ على المبالغة والكثرة فيقول ﴿علام الغيوب﴾. فخصص اسم الفاعل (عالم) بالمفرد. وقرن صيغة المبالغة (علام) بالجمع فهو يقول ﴿عالم الغيب﴾ وذلك في ثلاثة عشر موضعا[2]. وقال ﴿علام الغيوب﴾ في أربعة مواقع من القرآن الكريم[3]. فناسب بين الصيغة ومتعلقها.

بل إنه خصص لفظ ﴿عالم﴾ بعلم الغيب أو علم الغيب والشهادة وخصص ﴿علام﴾ بجمع الغيب فلم يستعمله مع غيره.

أما ﴿عليم﴾ فقد أطلق استعماله فلم يقيده بمعلوم معين بل يذكره مع جميع المعلومات، فهو يقول مثلا ﴿بكل شيء عليم ـ البقرة ٢٩، ٢٣١﴾ ﴿بكل خلق عليم ـ يس ٧٩﴾ ﴿والله عليم بالظالمين ـ البقرة ٩٥، ٢٤٦﴾ ﴿والله عليم بالمتقين ـ آل عمران ١١٥﴾ ﴿والله عليم بذات الصدور ـ آل عمران ١٥٤﴾ أو يطلق الاسم الكريم فلا يخصصه بشيء وذلك نحو ﴿إنك أنت

(١) التحرير والتنوير ٢٧/٣٦٠-٣٦١ (دار سحنون).
(٢) أنظر على سبيل المثال: الأنعام ٧٣، التوبة ٩٤، ١٠٥، سبأ ٣، الجن ٢٦.
(٣) أنظر المائدة ١٠٩، ١١٦، التوبة ٧٨، سبأ ٤٨.

العليم الحكيم ـ البقرة ٣٢﴾ ﴿إنك أنت السميع العليم ـ البقرة ١٢٧﴾ ﴿والله واسع عليم ـ البقرة ٢٤٧، ٢٦٨، آل عمران ٧٣﴾.

ومن الملاحظ أيضا أنه حيث ذكر اسمه ﴿العليم﴾ فإما أن يطلقه كما ذكرنا فلم يقيده بشيء نحو ﴿والله واسع عليم﴾ أو ﴿السميع العليم﴾، أو أن يجعله محيطا بكل شيء نحو ﴿بكل شيء عليم﴾ أو ﴿بكل خلق عليم﴾.

أو أن يستعمله مع الجمع أو فعل الجمع وذلك نحو قوله تعالى ﴿والله عليم بالظالمين ـ البقرة ٩٥، ٢٤٦﴾ ﴿والله عليم بالمتقين ـ آل عمران ١١٥﴾ ﴿فإن الله عليم بالمفسدين ـ آل عمران ٦٣﴾ فاستعمله مع الجمع.

ونحو ﴿والله عليم بذات الصدور ـ آل عمران ١٥٤﴾ فقد جمع الصدر وقوله ﴿إن ربي بكيدهن عليم ـ يوسف ٥٠﴾ فأضاف الكيد إلى ضمير الجمع، أو أن يقول ﴿وما تفعلوا من خير فإن الله به عليم ـ البقرة ٢١٥﴾ ونحو ﴿وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم ـ البقرة ٢٧٣﴾ ﴿والله بما تعملون عليم ـ البقرة ١٨٣﴾.

فقد جمع الفاعل فقال ﴿تفعلوا﴾ ولم يقل (تفعل) ونحوه ﴿تنفقوا﴾ و﴿تعملون﴾ ولم يرد استعمال اسم الله ﴿العليم﴾ مع متعلق مفرد أو فعل فاعل مفرد، وهو تناسب لطيف بين المبالغة في الاسم الكريم وكثرة متعلقات الفاعلين.

وبهذا يتبين أنه خصص اسمه:

﴿العالم﴾: بعلم الغيب المفرد أو الغيب والشهادة المفردين.

واسمه: ﴿العلام﴾: بعلم الغيب مجموعا فيقول ﴿علام الغيوب﴾.

أما اسمه ﴿العليم﴾: فإنه أطلق فيه العلم بالمعلومات عموما ولم يخصصه بنوع من المعلومات معين، أو أن يطلق الاسم فلا يقيده بشيء، أو أن يستعمله مع الجمع أو فعل الجماعة.

وأما إذا ذكر اسمه بصيغة الجمع ﴿عالمين﴾ فإنه للتعظيم كما هو معلوم. وهذا من دقيق الاستعمال القرآني وخواصه، وهو من أوضح الأمور على القصد في التعبير القرآني.

إن هذه الآية أعني قوله ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ مرتبطة بما بعدها ارتباطا وثيقا.

فقوله ﴿هو الأول﴾ مرتبط بقوله ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض﴾ فالذي خلق السماوات والأرض هو الأول.

وقوله ﴿الآخر﴾ مرتبط بقوله ﴿وإلى الله ترجع الأمور﴾.

وقوله ﴿الظاهر﴾ مرتبط بقوله ﴿له ملك السماوات والأرض﴾ فالذي له الملك هو الظاهر الغالب في أحد معنييه. وفي المعنى الآخر مرتبط بقوله ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض﴾ فهي آيات دالة على وجوده سبحانه.

وقوله ﴿الباطن﴾ بمعنى المحتجب الذي لا يدرك مرتبط بقوله ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾. وبمعنى الذي بطن كل شيء أي علمه مرتبط بقوله ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ وقوله ﴿وهو عليم بذات الصدور﴾.

﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير﴾

لقد دل قوله ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض﴾ على أنه هو المالك لهما إضافة إلى دلالته على أنه الأول.

ودلّ قوله ﴿له ملك السماوات والأرض﴾ أنه الملِك الحاكم المسيطر فهو مالك الملك أي أن المُلك هو مِلْك له فهو المالك والمِلك. جاء في (المصباح المنير): «(ملكته) مَلْكا من باب ضرب والمِلك بكسر الميم اسم منه والفاعل مالك. والجمع مُلاك مثل كافر وكفار... وملَك على الناس أمرَهم إذا تولى السلطنة فهو ملِك بكسر اللام وتخفف بالسكون والجمع ملوك مثل فلس وفلوس والاسم المُلْك بضم الميم»[1].

ولما كان كل من الملك والمالك ينبغي أن لا يندّ عنه شيء في ملكه ذكر أنه ﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير﴾ فكان ذلك الكمالَ الأعلى في الملك والتملك فهو لا يندّ عنه شيء في ملكوته وإنما يعلم كل شيء عن المسكن والساكن في السماء والأرض. وليس ذلك فقط وإنما هو يبصر أيضا ما فيهما وهذه مرتبة فوق العلم فإن الفرد قد يعلم عن طريق الإخبار أما الله سبحانه فهو يعلمه ويشاهده. بل له مرتبة فوق ذلك وهي المعية والمصاحبة فهو مع عباده أينما كانوا. وهذه مرتبة فوق المشاهدة. وهي مرتبة القرب.

بل له مرتبة فوق ذلك أيضا وهي أنه بصير بما نعمل ظاهرا وباطنا فهو يعلم عمل كل عامل ويعلم لم عمله؟ وهذه مرتبة فوق المعية لأنك قد تصاحب إنسانا وتراه يعمل

---

(1) المصباح المنير (ملك) ٢٢١.

عملا ما ولكنك لا تعلم لمَ فعل ذلك فذكر أنه تعالى بصير بما يعمل العاملون وأنه عليم بذات الصدور.

فذكر كل مراتب العلم وهي:

١ - أنه يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها. فهو يعلم الداخل والخارج. والنازل والصاعد.

٢ - وأنه مصاحب لنا أينما كنا.

٣ - وأنه مبصر لأعمالنا.

٤ - وأنه يعلم لم فعلنا ذلك.

فاستوفى كل مراتب العلم فناسب ذلك ختام الآية السابقة وهو قوله ﴿بكل شيء عليم﴾.

﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها﴾

قال ﴿يعلم ما يلج﴾ ولم يقل (ما يولج). وقال ﴿ما يَخرج﴾ ولم يقل (ما يُخرج). وقال ﴿ما يَنزل﴾ ولم يقل (ما يُنزل) وقال ﴿ما يَعرج﴾ ولم يقل (ما يُعرج)، وهذا أدل على العلم لأن الفرد في العادة يعلم ما يفعله هو ولكنه يجهل ما لم يفعله هو. أما ربنا فقد أخبر عن نفسه أنه يعلم ما يلج وما يَخرج وما يَنزل وما يَعرج. وهذا أدل على العلم.

وقدم ما يلج في الأرض على ما يخرج منها. وقدم ما ينزل من السماء على ما يعرج فيها. فقدم ما ينزل وما يلج وأخر ما يخرج وما يعرج، ذلك أن كثيرا مما ينزل من السماء قد يلج في الأرض ثم يخرج بعد ذلك من الأرض ما يخرج بسببه أو بغيره من الأسباب كالنباتات والينابيع وغيرها. فالولوج قد يكون سببا للخروج.

والذي يخرج من الأرض ومحيطها قد يعرج إلى السماء. فالذي ينزل من السماء قد يلج في الأرض، والذي يخرج من الأرض ومحيطها قد يعرج إلى السماء وذلك ان قوله ﴿وما يخرج منها﴾ يحتمل معنيين، الأول أنه يخرج من داخلها كالنبات والحشرات وغير ذلك. والآخر أنه يخرج من دائرتها ومحيطها.

وبدأ بالأرض وأخر السماء لأن السياق في الكلام على أهل الأرض وهو قوله ﴿وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير﴾ وهي مسكنهم.

وقد تقول: لقد قال في سبأ نحو هذا غير أنه لم يذكر ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾. كما أن خاتمة كل من الآيتين اختلفت عن الأخرى. فقد قال في سبأ ﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو الرحيم الغفور ـ ٢﴾ فما السبب؟

والجواب أن سياق كل من الآيتين يوضح ذلك:

١ ـ فقد قال في سورة الحديد قبل هذه الآية ﴿وهو بكل شيء عليم﴾ فجاء في الآية التي قبلها بما يدل على علمه تعالى وإحاطته بكل شيء فقال ﴿وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير﴾ وجاء بعد ذلك بقوله ﴿وهو عليم بذات الصدور﴾ مما يؤكد هذا المعنى.

ولم يرد في سياق آية سبأ نحو ذلك. فناسب المجيء بذكر العلم في آية الحديد دون آية سبأ.

٢ ـ قال في آية الحديد ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ وهذا مما يدل على المراقبة ولذا جاء بعدها بما يدل على معرفته بعملنا فقال ﴿والله بما تعملون بصير﴾. وقال في خاتمة الآية في سورة سبأ ﴿وهو الرحيم الغفور﴾ فختمها بالرحمة والمغفرة فكأنه أراد أن يرحمهم ويغفر لهم فرفع ذكر المراقبة. ولا شك أن عدم ذكر المراقبة أنسب مع ذكر الرحمة والمغفرة، وإن ذكره أنه بصير بعملنا أنسب مع ذكر المراقبة.

٣ ـ أنه ذكر الآخرة قبل هذه الآية فقال ﴿وله الحمد في الآخرة﴾ وليست الآخرة وقت عمل أو مراقبة كما أن الآية بعدها إنما هي في الساعة وهي قوله ﴿وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم﴾ فلم يذكر المراقبة ولا أنه بصير بما نعمل في هذا السياق.

أما آية الحديد فهي في سياق بداية الخلق قال تعالى ﴿هو الذي خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ وهو زمان بداية الأعمال واستمرارها ومراقبتها بخلاف سياق آية سبأ فإنه في طي صفحة الأعمال والمراقبة فناسب كل تعبير موطنه.

٤ ـ إن جو سورة الحديد تردد فيه ذكر العلم والمراقبة بصور شتى. فقد قال ﴿وهو بكل شيء عليم ـ ٣﴾ وقال ﴿وهو معكم أينما كنتم ـ ٤﴾ ﴿والله بما تعملون بصير ـ ٤﴾ ﴿وهو عليم بذات الصدور ـ ٦﴾ ﴿والله بما تعملون خبير ـ ١٠﴾ ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها إن ذلك على الله يسير ـ ٢٢﴾ ﴿وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ـ ٢٥﴾.

وشاع في سورة سبأ ذكر الآخرة من مثل قوله ﴿وله الحمد في الآخرة ـ ١﴾ ﴿وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربي لتأتينكم عالم الغيب ـ ٣﴾ ﴿أولئك لهم مغفرة

وأجر كريم ـ ٤﴾ ﴿أولئك لهم عذاب من رجز أليم ـ ٥﴾ ﴿وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد ـ ٧﴾ ﴿بل الذين لا يؤمنون بالآخرة في العذاب والضلال البعيد ـ ٨﴾ ﴿إلا لنعلم من يؤمن بالآخرة ممن هو منها في شك ـ ٢١﴾ ﴿ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له ـ ٢٣﴾ ﴿قل يجمع بيننا ربنا ثم يفتح بيننا بالحق ـ ٢٦﴾ ﴿ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ـ ٢٩﴾ ﴿قل لكم ميعاد يوم لا تستأخرون عنه ساعة ولا تستقدمون ـ ٣٠﴾ ﴿ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم يرجع بعضهم إلى بعض القول ـ ٣١ إلى ٣٣﴾ ﴿فأولئك لهم جزاء الضعف بما عملوا وهم في الغرفات آمنون ـ ٣٧ ـ والذين يسعون في آياتنا معاجزين أولئك في العذاب محضرون ـ ٣٨﴾ ﴿ويوم يحشرهم جميعا ـ ٤٠ إلى ٤٢﴾ ﴿ولو ترى إذ فزعوا فلا فوت وأخذوا من مكان قريب ـ إلى آخر السورة ٥٤﴾، فناسب كل تعبير موطنه.

﴿والله بما تعملون بصير﴾

قدم ﴿بما تعملون﴾ على ﴿بصير﴾ ذلك لأنها وردت بعد قوله ﴿وهو معكم أينما كنتم﴾ فقدم ما يتعلق بهم وهو عملهم.

﴿له ملك السماوات والأرض وإلى الله ترجع الأمور﴾

ذكر في الآية السابقة أنه خلق السماوات والأرض. والصانع قد لا يكون ملكا فذكر أنه الصانع وأنه الملك حصرا فلا ملك سواه وأن الأمور ترجع إليه وحده. وأن ملكه ممتد بعد انقضاء الدنيا. وأن الأمور ترجع إليه في الآخرة كما هي في الدنيا فإن في قوله ﴿إلى الله ترجع الأمور﴾ إشارة إلى البعث. جاء في (نظم الدرر): «ولما كان صانع الشيء قد لا يكون ملكا وكان الملك لا يكتمل ملكه إلا بعلم جميع ما يكون في مملكته والقدرة عليه وكان إنكارهم للبعث إنكارا لأن يكون ملكا أكد ذلك بتكرير الإخبار به فقال ﴿له﴾ وحده ملك السماوات»[1].

وجاء في (تفسير الرازي): «له ملك السماوات والأرض وإلى الله ترجع الأمور أي إلى حيث لا مالك سواه. ودل بهذا القول على إثبات المعاد»[2].

فقوله ﴿إلى الله ترجع الأمور﴾ يفيد معنيين: المعنى الأول أن الأمور كلها هو الذي يقطع فيها ولا يعمل شيء إلا بأمره. والمعنى الآخر إثبات المعاد.

---

(١) نظم الدرر ٧/٤٣٨.

(٢) تفسير الرازي ٢٩/٢١٦.

﴿يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وهو عليم بذات الصدور﴾

قوله ﴿يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل﴾ دالّ على قدرته فارتبط ذلك بقوله ﴿وهو على كل شيء قدير﴾، وقوله ﴿وهو عليم بذات الصدور﴾ دال على علمه فارتبط بقوله ﴿وهو بكل شيء عليم﴾. و﴿ذات الصدور﴾ معناه مكنوناتها وخفاياها.

فدل بهذه الآية وما قبلها على أنه يعلم الظاهر والباطن، المشاهد والغائب. جاء في (روح المعاني): «بذات الصدور أي بمكنوناتها اللازمة لها، بيان لإحاطته تعالى بما يضمرونه من نياتهم بعد بيان إحاطته بأعمالهم التي يظهرونها»[1].

* * *

﴿آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير ۞ وما لكم لا تؤمنون بالله والرسولُ يدعوكم لتؤمنوا بربكم وقد أخذ ميثاقكم إن كنتم مؤمنين ۞ هو الذي ينزّل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات إلى النور وإن الله بكم لرؤوف رحيم ۞ وما لكم ألاّ تنفقوا في سبيل الله ولله ميراث السماوات والأرض لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلاً وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير ۞ من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له وله أجر كريم﴾

* * *

﴿آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير﴾

أمرهم بشيئين: الإيمان بالله والرسول، والإنفاق. وهذان الأمران يطبعان السورة بطابعهما إلى حد كبير. فالإيمان بالله والرسول يشيع ذكره في السورة. وهو لم يذكر

---

[1] روح المعاني ٢٧/٢٥٨.

جميع أركان الإيمان وإنما خصص ركنين من أركانه بالذكر وهما الإيمان بالله والرسل. وذلك في السورة كلها فلم يذكر غير هذين الركنين من أركان الإيمان.

فقد قال ﴿آمنوا بالله ورسوله ـ ٧﴾ وقال ﴿وما لكم لا تؤمنون بالله والرسولُ يدعوكم لتؤمنوا بربكم ـ ٨﴾ وقال ﴿والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون ـ ١٩﴾ وقال ﴿أعدت للذين آمنوا بالله ورسله ـ ٢١﴾ وقال ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله ـ ٢٨﴾.

وكذلك الأمر بالإنفاق فإنه يطبع السورة أيضاً. فقد قال ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه ـ ٧﴾ ﴿فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير ـ ٧﴾ ﴿وما لكم ألاّ تنفقوا في سبيل الله ـ ١٠﴾ ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً ـ ١١﴾ ﴿إن المصَّدِّقين والمصَّدِّقات وأقرضوا الله قرضاً حسناً ـ ١٨﴾ ﴿الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ـ ٢٤﴾.

فالسورة تكاد تكون مخصصة للإيمان والإنفاق فهي لم تذكر جميع أركان الإيمان كما لم تذكر عموم العمل الصالح وإنما ذكرت الإنفاق وذكرت القتال ولم تأمر به كما أمرت بالإنفاق فقد جاء فيها ﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ـ ١٠﴾، وجاء فيها ذكر للشهداء فقال ﴿والشهداء لهم أجرهم ونورهم ـ ١٩﴾ وقال أيضاً ﴿ليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب ـ ٢٥﴾ وهو من مظان الجهاد.

فالسورة كما ترى يشيع فيها التخصيص بركنين من أركان الإيمان وبالإنفاق. والآية التي نحن بصدد تفسيرها ذكر فيها هذين الركنين.

﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾

طلب الإنفاق مما استخلفنا فيه ورغبنا فيه أكبر ترغيب فقال: ﴿وأنفقوا مما﴾ فجاء بـ (من) التبعيضية ولم يقل (وأنفقوا ما جعلكم مستخلفين فيه) فقد طلب أن ننفق بعضاً مما استخلفنا فيه ليهون الإنفاق علينا.

ثم قال ﴿جعلكم مستخلفين فيه﴾ أي هو الذي جعلكم مستخلفين في المال وهو طالب الإنفاق.

ومعنى ﴿مستخلفين﴾ أن الأموال التي بين أيديكم إنما هي أمواله. هو الذي خلقها وخولكم الاستمتاع بها ولستم إلا وكلاء عليها. ثم إنه نقلها إليكم وقد كانت لغيركم ثم إنه سينقلها إلى غيركم فلستم إلا خلفاء من قبلكم فيها.

وكل معنى من هذين المعنيين مدعاة للخروج من الشح إلى الإنفاق. فالمال ماله ثم إنه سينقله منكم إلى غيركم بعد موتكم أو في حياتكم. ومع ذلك فإنه جعل للذين آمنوا وأنفقوا أجرا كبيرا مضاعفا. جاء في (الكشاف): ﴿مستخلفين فيه﴾ يعني أن الأموال التي في أيديكم إنما هي أموال الله بخلقه وإنشائه لها. وإنما موّلكم إياها وخوّلكم الاستمتاع بها وجعلكم خلفاء في التصرف فيها. فليست هي بأموالكم في الحقيقة. وما أنتم إلا بمنزلة الوكلاء والنواب. فأنفقوا منها في حقوق الله وليهن عليكم الإنفاق منها كما يهون على الرجل النفقة من مال غيره إذا أذن له فيه. أو جعلكم مستخلفين ممن كان قبلكم في أيديكم بتوريثه إياكم. فاعتبروا بحالهم حيث انتقل منهم إليكم وسينقل منكم إلى من بعدكم فلا تبخلوا به وانفعُوا بالإنفاق منها أنفسكم[1].

وجاء في (روح المعاني): وفيه أيضا ترغيب في الإنفاق وتسهيل له لأن من علم أنه لم يبق لمن قبله وانتقل إليه علم أنه لا يدوم له وينتقل لغيره فيسهل عليه إخراجه ويرغب في كسب الأجر بإنفاقه... والمعنى الأول هو المناسب لقوله تعالى ﴿له ملك السماوات والأرض﴾[2].

﴿فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير﴾

ذكر أن لمن آمن وأنفق أجرا كبيرا. وقد تقول لقد أكد الأجر في موطن آخر بإنّ فقد قال في سورة الإسراء ﴿إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا ـ ٩﴾ ولم يؤكده في آية الحديد هذه مع أنه وصف الأجر بأنه كبير في الآيتين فهل ذلك لفواصل الآي؟

والجواب أن فاصلة كل من الآيتين تتناسب مع فواصل الآي في سياقها غير أن ذلك ليس هو السبب الأول بل إن كل آية تقتضي ما ورد فيها من التعبير وإن لم تكن فواصل الآي كذلك. وإليك إيضاح ذلك:

١ ـ قال في آية الحديد ﴿فالذين آمنوا منكم﴾ وقال في آية الإسراء ﴿ويبشر المؤمنين﴾ فذكر في آية الحديد ﴿الذين آمنوا﴾ بصيغة الفعل وذكر في آية الإسراء ﴿المؤمنين﴾ بالصيغة الاسمية. والاسم أثبت وأقوى من الفعل كما هو معلوم.

٢ ـ خصص الإيمان في آية الحديد بالإيمان بالله والرسول ﴿آمنوا بالله ورسوله﴾، وأطلق الإيمان في آية الإسراء فجعله عاما لكل أركان الإيمان.

---

(١) الكشاف ٤/٦١، وانظر تفسير الرازي ٢٩/٢١٧.

(٢) روح المعاني ٢٧/٢٥٩.

٣ ـ ذكر في آية الحديد الإنفاق ولم يذكر معه شيئاً آخر. وذكر في آية الإسراء ﴿الذين يعملون الصالحات﴾ وهو أعم. والإنفاق إنما هو من العمل الصالح. فكان التوكيد أولى في آية الإسراء، فناسب كل تعبير موطنه هذا إضافة إلى ما اقتضته فواصل الآي.

وقد تقول: لقد أضاف في آيات أخرى المغفرة إلى الأجر الكبير وذلك نحو قوله تعالى ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر كبير ـ فاطر ٧﴾ وقوله ﴿إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير ـ الملك ١٢﴾ فما السبب في هذه الزيادة؟

فنقول: إن كل ما ذكرت فيه المغفرة مع الأجر الكبير إنما هو في سياق ذكر الذنوب والكافرين وذلك يقتضي ذكر المغفرة. أما ما لم يرد فيه المغفرة فإنه ليس في هذا السياق. فقد قال في سورة فاطر ﴿الذين كفروا لهم عذاب شديد والذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر كبير ـ ٧﴾ وقال في سورة الملك: ﴿وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير..﴾.. إلى قوله تعالى ﴿فاعترفوا بذنبهم فسحقاً لأصحاب السعير ـ ٧-١١﴾ ثم قال ﴿إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير﴾. وهكذا كل ما وردت فيه المغفرة بخلاف ما لم يرد. فناسب كل تعبير موطنه.

﴿وما لكم لا تؤمنون بالله والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم وقد أخذ ميثاقكم إن كنتم مؤمنين﴾

لما تقدم طلب الإيمان في الآية السابقة قال في هذه الآية ﴿وما لكم لا تؤمنون بالله﴾ أي كيف لا تؤمنون ولم لا تؤمنون ودواعي الإيمان متكاثرة ملزمة؟

فالرسول يدعوكم للإيمان وقد جاء بالآيات البينات والدلائل الواضحة على صحة ما يدعو إليه وصدقه.

ثم إن الله سبحانه قد أخذ الميثاق منكم على الإيمان به بما أودعه في عقولكم من الاستدلال على وجوده بآياته الكونية وبما أودعه في فطركم على الإيمان به. فإن الإنسان مفطور على الإيمان بأن له رباً وإلهاً يلجأ إليه إذا اضطرته الحاجة إلى ذلك، فحتى الملحد إذا وقع في شدة لا مخلص منها وانقطعت به الأسباب لجأ إلى الله كما أخبر ربنا ﴿ثم إذا مسكم الضر فإليه تجأرون ـ النحل ٥٣﴾ ﴿وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ـ الإسراء ٦٧﴾، فقد تضافرت الدواعي العقلية والنفسية علاوة على السماع المؤيد بالحجج القاطعة على الإيمان بالله فلم لا تؤمنون؟

وجاء في (الكشاف) في قوله ﴿وقد أخذ ميثاقكم﴾: "وقبل ذلك قد أخذ الله ميثاقكم بالإيمان حيث ركب فيكم العقول ونصب لكم الأدلة ومكنكم من النظر وأزاح عللكم"[1].

وجاء في (تفسير الرازي): "وحاصل الأمر أنه تطابقت دلائل النقل والعقل، أما النقل فبقوله ﴿والرسول يدعوكم﴾ وأما العقل فبقوله ﴿وقد أخذ ميثاقكم﴾ ومتى اجتمع هذان النوعان فقد بلغ الأمر إلى حيث تمتنع الزيادة عليه"[2].

وجاء في (البحر المحيط): "﴿وما لكم لا تؤمنون﴾ أي كيف لا تثبتون على الإيمان ودواعي ذلك موجودة، وذلك رُكزة فيكم من دلائل العقل، وموجب ذلك من السمع في قوله ﴿والرسول يدعوكم﴾ لهذا الوصف الجليل، وقد تقدم أخذ الميثاق عليكم بالإيمان فدواعي الإيمان موجودة وأسبابه حاصلة فلا مانع منه ولا عذر في تركه"[3].

وجاء في (التحرير والتنوير): "وعلى هذا الوجه فالميثاق المأخوذ عليهم هو ميثاق من الله، أي ما يماثل الميثاق من إيداع الإيمان بوجود الله وبوحدانيته في الفطرة البشرية، فكأنه ميثاق قد أخذ على كل واحد من الناس في الأزل وشرط التكوين فهو ناموس فطري"[4].

وقوله ﴿إن كنتم مؤمنين﴾ يعني إن كنتم تنوون الإيمان وتعتزمونه فلم لا تؤمنون؟ وهو نظير قولنا (نحن خارجون إن كنت خارجاً) و(هم راحلون إن كنت راحلا) أي إن نويت ذلك وعزمت عليه فافعل.

جاء في (التحرير والتنوير): "واسم الفاعل في قوله ﴿إن كنتم مؤمنين﴾ مستعمل في المستقبل بقرينة وقوعه في سياق الشرط أي فقد حصل ما يقتضي أن تؤمنوا من السبب الظاهر والسبب الخفي المرتكز في الجبلة"[5].

وقال ﴿والرسول يدعوكم لتؤمنوا بربكم﴾ ولم يقل (لتؤمنوا به) مع أنه قد مر ذكره وهو قوله ﴿وما لكم لا تؤمنون بالله﴾ وذلك لأنه أراد أن يحبب إليهم الإيمان فإنه إيمان بربهم الذي يربهم ويرعاهم.

---

(1) الكشاف ٦٢/٤.
(2) تفسير الرازي ١٨/٢٩، وانظر روح المعاني ٢٦١/٢٧.
(3) البحر المحيط ١٠٢/١٠.
(4) التحرير والتنوير ٣٧٠/٢٧.
(5) التحرير والتنوير ٣٧٠/٢٧.

ثم إن لفظ (الرب) مناسب لما ذكر بعد وهو قوله ﴿هو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات إلى النور﴾ فإن مهمة الرب الأولى هي التوجيه والإرشاد والهداية. فناسب ذلك ما جاء بعده. وقال ﴿يدعوكم﴾ للدلالة على استمراره في الدعوة لم يتوقف عنها.

﴿هو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات إلى النور وإن الله بكم لرؤوف رحيم﴾

قوله ﴿هو الذي ينزل على عبده آيات بينات﴾ أي هو الذي ينزل الآيات لا غيره. ووصف رسوله بصفة العبدية فقال ﴿على عبده﴾ ليعلم أن رسوله إنما هو عبد لله. وأضافه إلى ضميره تكريما له. وصفة (العبد) إنما يذكرها الله تكريما لمن تطلق عليه. فقد كرمه الله سبحانه بهذا الوصف وكرمه أيضا بإضافته إلى ضميره. وكرمه مرة ثالثة بأن ذكر أنه هو الذي ينزل عليه الآيات البينات. وذكر ﴿ينزل﴾ بصيغة المضارع للدلالة على استمرار التنزيل.

إن هذه الآية والتي قبلها مرتبطتان بصدر الآية الأولى وهي قوله ﴿آمنوا بالله ورسوله﴾. فقوله ﴿وما لكم لا تؤمنون بالله﴾ مرتبط بقوله ﴿آمنوا بالله﴾. وقوله ﴿هو الذي ينزل على عبده آيات بينات﴾ مرتبط بقوله ﴿ورسوله﴾. وقد وصف الآيات بأنها بينات أي ظاهرات الحجة واضحات الدلالة على أنه رسول الله وعلى أن فيها الهدى التام. وإنما أنزل هذه الآيات البينات ليخرجكم من الظلمات إلى النور. والفاعل في قوله ﴿ليخرجكم من الظلمات إلى النور﴾ يحتمل أن يكون هو الله كما يحتمل أن يكون هو الرسول.

﴿وإن الله بكم لرؤوف رحيم﴾

الرأفة أخص من الرحمة وأرق. وقد جمع الله بين الرأفة والرحمة للدلالة على عظم رحمته بنا.

ولم يفرد الله اسمه (الرؤوف) عن اسمه (الرحيم) إلا في موطنين هما قوله ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤوف بالعباد ـ البقرة ٢٠٧﴾ وقوله ﴿ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد ـ آل عمران ٣٠﴾ وذلك لأن المقام يقتضي ذاك. فقد قال في البقرة ﴿ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام ۞ وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد ۞ وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد ـ ٢٠٤-٢٠٦﴾.

فلا يناسب المقام ذكر الرحمة مع هؤلاء الذين ذكر فيهم ﴿فحسبه جهنم ولبئس المهاد﴾ ثم ذكر بعد ذلك ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله والله رؤوف بالعباد﴾. وقال في آل عمران ﴿ويحذركم الله نفسه﴾ والتحذير لا يناسب ذكر الرحمة.

﴿وما لكم ألاّ تنفقوا في سبيل الله ولله ميراث السماوات والأرض لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى والله بما تعملون خبير﴾

قال: ﴿وما لكم ألاّ تنفقوا في سبيل الله﴾ بذكر (أن) مع (لا) وقال في الآية السابقة ﴿وما لكم لا تؤمنون بالله﴾ من دون (أن) ذلك أن (أن) تفيد الاستقبال فلما كان الإيمان لا يحتمل التأخير وإنما هو مطلوب منهم في الحال لم يذكر (أن). ولما كان الإنفاق في سبيل الله يحتمل الاستقبال وقد يكون هذا الإنفاق مطلوبا للجهاد والجهاد ليس قائما في وقت الطلب جاء بأداة الاستقبال.

والمعنى: لم لا تنفقون في سبيل الله والله سبحانه وارث أموالكم أي مهلكهم وستؤول إليه أموال الخلق كلها بل له ميراث السماوات والأرض فأنفقوا منها بأنفسكم لتنالوا جزاء المنفقين قبل أن تؤول إليه رغما عنكم فينالكم عقاب المسكين الباخلين.

جاء في (الكشاف): ﴿وما لكم ألا تنفقوا﴾ في ألاّ تنفقوا ﴿ولله ميراث السماوات والأرض﴾ يرث كل شيء فيهما لا يبقى منه باق لأحد من مال وغيره. يعني وأي غرض لكم في ترك الإنفاق في سبيل الله والجهاد مع رسوله والله مهلككم فوارث أموالكم. وهو من أبلغ البعث على الإنفاق في سبيل الله[1].

وجاء في (تفسير الرازي): والمعنى أنكم ستموتون فتورثون فهلا قدمتموه في الإنفاق في طاعة الله. وتحقيقه أن المال لابد وأن يخرج عن اليد إما بالموت وإما بالإنفاق في سبيل الله. فإن وقع على الوجه الأول كان أثره اللعن والمقت والعقاب. وإن وقع على الوجه الثاني كان أثره المدح والثواب وإذا كان لابد من خروجه عن اليد فكل عاقل يعلم أن خروجه عن اليد بحيث يستعقب المدح والثواب أولى منه بحيث يستعقبه اللعن والعقاب[2].

وقوله ﴿لله ميراث السماوات والأرض﴾ مناسب لاسمه الآخر الذي ورد في أول السورة. وتقديم الجار والمجرور يفيد الحصر أي إليه وحده يؤول ميراث السماوات والأرض لا إلى غيره ولا إلى شريك معه.

﴿لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا﴾

أي لا يستوي منكم من أنفق قبل فتح مكة. قبل عز الإسلام وقوة أهله ودخول الناس في دين الله أفواجا وقلة الحاجة إلى القتال والنفقة فيه ومن أنفق من بعد الفتح.

---

(١) الكشاف ٦٢/٤.

(٢) تفسير الرازي ٢١٩/٢٩.

فحذف لوضوح الدلالة. ﴿أولئك﴾ الذين أنفقوا قبل الفتح وهم السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار... أعظم درجة "[1].

وجاء في (روح المعاني): "وإنما كان أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا بعد لأنهم إنما فعلوا ما فعلوا عند كمال الحاجة إلى النصرة بالنفس والمال لقلة المسلمين وكثرة أعدائهم وعدم ما ترغب فيه النفوس طبعا من كثرة الغنائم فكان ذلك أنفع وأشد على النفس وفاعله أقوى يقينا بما عند الله تعالى وأعظم رغبة فيه ولا كذلك الذين أنفقوا بعد "[2].

واستعمل لمن أنفق من قبل الفتح الاسم الموصول (من) والفعل (أنفق وقاتل) بالإفراد. واستعمل لمن أنفق بعد ذلك الاسم الموصول (الذين) والفعل (أنفقوا وقاتلوا) بضمير الجمع ولعل ذلك لقلة المنفقين والمقاتلين قبل الفتح فاستعمل لهم ضمير المفرد بخلاف المنفقين والمقاتلين بعده فهم كثرة فاستعمل لهم ضمير الجمع.

والقرآن يراعي ذلك في الاستعمال نظير قوله ﴿ومنهم من ينظر إليك﴾ بالإفراد وقوله ﴿ومنهم من يستمعون إليك﴾ بالجمع[3].

وقدم الإنفاق على القتال وهو نظير قوله ﴿وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم﴾ بتقديم الجهاد بالمال على الجهاد بالنفس.

﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له وله أجر كريم﴾

القرض الحسن هو الإنفاق بإخلاص النية لله وكونه عن طيب نفس وبشاشة وجه من دون منّ أو تكدير وتحري المال الطيب الكريم وأفضل الجهات التي ينفق فيها[4].

فالقرض الحسن هو ما اجتمعت فيه عدة أمور: منها في المقرض وهو الإخلاص وكونه عن طيب نفس وبشاشة وجه كما ذكرنا. ومنها في المال وهو أن يكون حلالاً طيبا وأن يكون من كريم المال ومنها الجهة التي ينفق فيها وهي ما كان أشدها حاجة وأكثرها نفعا للمسلمين وسمى الصدقة قرضا لأنه وعد بإعادتها مضاعفة. وذلك لأن المقترض يعيد ما اقترض وذلك لتهوينها على النفس وللترغيب فيها فإن النفس يسهل عليها الإقراض أكثر مما يسهل عليها الخروج عن المال من غير إعادة.

قد تقول: لقد قال في آية أخرى: ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون ـ البقرة ٢٤٥﴾. فذكر في هذه الآية أنه

---

(١) الكشاف ٤/٦٢.
(٢) روح المعاني ٢٧/٢٦٤
(٣) أنظر معاني النحو ١/١٤٦ (باب الاسم الموصول).
(٤) ينظر روح المعاني ٢٧/٢٦٦. التحرير والتنوير ٢٧/٣٧٧.

يضاعف القرض أضعافاً كثيرة ولم يقل في آية الحديد ذلك وإنما قال ﴿فيضاعف له﴾ فلم ذاك؟

والجواب أنه قال في آية الحديد ﴿فيضاعف له وله أجر كريم﴾ فزاد الأجر الكريم على المضاعفة فأغنى ذلك عن قوله ﴿أضعافاً كثيرة﴾ ولم يقل مثل ذلك في البقرة جاء في (البحر المحيط): «والظاهر أن قوله ﴿وله أجر كريم﴾ هو زيادة على التضعيف المترتب على القرض أي وله مع التضعيف أجر كريم»[1].

والأجر الكريم: هو الحسن البالغ الجودة والجامع لأنواع الخير والشرف والفضائل[2]. فذكر جزاء القرض الحسن في الكم وهو المضاعفة وفي الكيف وهو وصفه بالكرم.

وقد تقول: ولكنه ذكر في البقرة الأضعاف الكثيرة وهو الكم ولم يذكر الكيف ثم إن خاتمة كل من الآيتين تختلف عن الأخرى فلم ذاك؟

فنقول إن سياق كل من الآيتين يقضي بذاك فإن آية الحديد وردت في سياق الإنفاق. فقد تكرر طلب الإنفاق في السورة فقد قال قبل الآية ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه فالذين آمنوا منكم وأنفقوا لهم أجر كبير﴾ وقال بعد ذلك ﴿وما لكم ألا تنفقوا في سبيل الله...﴾ ثم جاءت الآية ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً﴾. في حين لم يكن الإقراض في البقرة في سياق الإنفاق وإنما هو في سياق القتال فناسب ذلك ذكر الجزاء في آية الحديد بالكم والكيف.

كما ناسب أن يكون ختام كل آية السياق الذي وردت فيه فلما كان السياق في البقرة في ذكر الموت والقتال ناسب أن يكون ختام الآية ﴿وإليه ترجعون﴾ فإن الموت رجوع إلى الله والقتال مظنة الرجوع إليه. فقد قال في سياق آية البقرة ﴿ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت ... ـ ٢٤٣ ۞ وقاتلوا في سبيل الله واعلموا أن الله سميع عليم ٢٤٤ ۞ من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً ... ٢٤٥ ۞ ألم تر إلى الملأ من بني إسرائيل من بعد موسى إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكاً نقاتل في سبيل الله... ٢٤٦﴾ ويستمر الكلام على القتال. فناسب ختام كل آية السياق الذي وردت فيه.

وقد تقول: لقد قال في آية سابقة من السورة ﴿فالذين آمنوا وأنفقوا لهم أجر كبير﴾ وقال في هذه الآية ﴿وله أجر كريم﴾ فوصف الأجر في الآية الأولى بأنه كبير ووصفه هنا بأنه كريم فما السبب؟

---

(١) البحر المحيط ١٠/١٠٤.

(٢) لسان العرب (كرم).

والجواب والله أعلم أنه ذكر في الآية الأولى الذين آمنوا وأنفقوا فزاد الإيمان على الإنفاق فكبرت الدائرة واتسعت فوصف الأجر بأنه كبير.

وفي الآية الأخرى ذكر مضاعفة الأجور وهذا من الكرم. فالذي يعطي الكثير على القليل إنما هو كريم، ومن معاني (الكريم) في اللغة الجواد المعطي الذي لا ينفد عطاؤه[1]. فناسب ختام كل آية الموطن الذي ورد فيه. والله أعلم.

* * *

﴿يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم بشراكم اليوم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ذلك هو الفوز العظيم ۞ يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا أنظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ۞ ينادونهم ألم نكن معكم قالوا بلى ولكنكم فتنتم أنفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الأمانيّ حتى جاء أمر الله وغركم بالله الغرور ۞ فاليوم لا يؤخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا مأواكم النار هي مولاكم وبئس المصير﴾

* * *

﴿يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم بشراكم اليوم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ذلك هو الفوز العظيم﴾

﴿يوم ترى﴾: يجوز أن يكون ﴿يوم ترى﴾ ظرفا لقوله تعالى ﴿وله أجر كريم﴾ أي له أجر كريم في ذلك اليوم. أو على تقدير (اذكر يوم ترى المؤمنين) تعظيما لذلك اليوم[2].

وذكر المؤمنين والمؤمنات كما ذكر بعد ذلك المنافقين والمنافقات والمصَّدِّقين والمصَّدِّقات لتنال البشرى جميع من آمن وينال التبكيت جميع من نافق.

---

(١) أنظر لسان العرب (كرم). تاج العروس (كرم).
(٢) أنظر الكشاف ٤/٦٣. تفسير الرازي ٢٩/٢٢٣.

﴿يسعى نورهم﴾

قال ﴿يسعى﴾ ولم يقل (يمشي) للدلالة على إسراعهم أو الإسراع بهم للدخول إلى الجنة وإلا لو كان النور يسعى وهم يمشون لسبقهم النور وتركهم في الظلمة.

وأسند السعي إلى النور ولم يقل (يسعون) لأن السعي قد يفضي بهم إلى الجهد والتعب فأسند السعي إلى النور للدلالة على أنه يسعى بهم في مراكب أو محافّ أو مطايا أو بغير ذلك وذلك على الصراط يوم القيامة وهو دليلهم إلى الجنة [1].

وأضاف النور إليهم فقال ﴿نورهم﴾ ولم يقل (يسعى النور) للدلالة على أنه نور أعمالهم فيعطى لكل مؤمن نورٌ على قدر عمله.

﴿بين أيديهم وبأيمانهم﴾

ذكر هاتين الجهتين لأن ما بين أيديهم هو الأمام وهي جهة السير والسعي، والأيمان هي جهة إيتاء كتب السعداء ولم يذكر الشمائل لأنها جهة كتب الأشقياء. جاء في (الكشاف): وإنما قال ﴿بين أيديهم وبأيمانهم﴾ لأن السعداء يؤتون صحائف أعمالهم من هاتين الجهتين كما أن الأشقياء يؤتونها من شمائلهم ومن وراء ظهورهم [2].

قال تعالى ﴿وأما من أوتي كتابه وراء ظهره فسوف يدعو ثبورا ـ الانشقاق ١٠، ١١﴾. وقال ﴿بأيمانهم﴾ ولم يقل (عن أيمانهم) للدلالة على أن النور ملاصق للأيمان وليس مبتعدا أو منحرفا عنها.

وقال ﴿يوم ترى المؤمنين والمؤمنات﴾ ولم يقل (المسلمين والمسلمات) لإخراج المنافقين والمنافقات الذين لم يدخل الإيمان قلوبهم وقد أسلموا ظاهرا كما قال تعالى ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ـ البقرة ٨﴾ وقال ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ـ الحجرات ١٤﴾.

﴿بشراكم اليوم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾

حذف القول أي مقولا لهم أو يقال لهم لإرادة أن الأمر مشاهد مرئي مسموع وليس إخباراً عن غائب فأنت ترى المؤمنين وتسمع القول من دون أن تخبر بذاك. والدليل على ذلك قوله ﴿يوم ترى المؤمنين﴾ فذكر الرؤية مما يدل على أن الأمر مشاهد لا منقول سماعاً. والمراد بالبشرى ما يبشَّر به أي ما تبشَّرون به جنات[3].

(١) فتح القدير ٥/٢٤٠.
(٢) الكشاف ٤/٦٣.
(٣) أنظر روح المعاني ٢٧/٢٦٨-٢٦٩.

وذكر ﴿اليوم﴾ لأن ذلك كائن في ذلك اليوم وليس بعده فهو قريب واقع. وقوله ﴿ذلك هو الفوز العظيم﴾ واقع على جميع ما مر ذكره في الآية وآخره الجنة. فالنور الذي يسعى بين أيديهم وبايمانهم فوز عظيم. والبشرى فوز عظيم والجنات فوز عظيم والخلود فيها فوز عظيم. والذي يدل على أن البشرى فوز عظيم قوله تعالى ﴿الذين آمنوا وكانوا يتقون ۞ لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم ـ يونس ٦٣ - ٦٤﴾. وعرف الفوز وجاء بضمير الفصل للدلالة على القصر وعلى أن ذلك وحده هو الفوز العظيم وليس ثمة فوز غيره وأن ما عداه هو الخسران المبين.

﴿يوم يقول المنافقون والمنافقات للذين آمنوا أنظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نوراً فضرب بينهم بسور له باب باطنه فيه الرحمة وظاهره من قبله العذاب ۞ ينادونهم ألم نكن معكم قالوا بلى ولكنكم فتنتم أنفسكم وتربصتم وارتبتم وغرتكم الأمانيّ حتى جاء أمر الله وغركم بالله الغرور﴾

﴿يوم يقول...﴾ بدل من ﴿يوم ترى المؤمنين...﴾[1] ويجوز أيضاً أن يكون منصوباً على تقدير (اذكر)[2]. وذكر المنافقين والمنافقات ليدل على أن كل فرد من الجنسين ينال جزاءه ولا يشفع لأحدهما قرابة فلا تغني المؤمنة عن قريبها المنافق أو قريبتها المنافقة. ولا المؤمن عن قريبه أو زوجته المنافقة. ولا تقول المنافقة إني كنت تبعاً لزوجي أو أخي أو أبي فإن كل واحد مسؤول عن نفسه وعما قدم أو أخر.

﴿أنظرونا﴾

أي انتظرونا غير أنهم لم يقولوا (انتظرونا) لأن الانتظار فيه تمهل وإبطاء. والمؤمنون يسرعون أو يُسرع بهم إلى الجنة. فطلبوا انتظاراً قليلاً أو تمهلاً قليلاً. وقد أدركوا أنهم لو طلبوا انتظاراً لم يجابوا. ولو كان في الوقت فسحة لساغ طلب الانتظار كما في قوله تعالى ﴿فانتظروا إني معكم من المنتظرين ـ يونس ١٠٢﴾ فقال ﴿انتظروا﴾ وقال ﴿إني معكم من المنتظرين﴾ لأن في الوقت متسعاً.

جاء في (نظم الدرر): وكأن الفعل جرد في قراءة الجماعة لاقتضاء الحال الإيجاز بغاية ما توصل المقدرة إليه خوف الفوت لأن المسؤولين يسرعون إلى الجنة كالبرق الخاطف[3].

---

(١) تفسير الرازي ٢٢٤/٢٩.
(٢) أنظر روح المعاني ٢٦٩/٢٧.
(٣) نظم الدرر ٤٤٤/٧.

قيل ويجوز أن يكون المعنى (انظروا إلينا) لأنهم إذا نظروا إليهم استقبلوهم بوجوههم والنور بين أيديهم فيستضيئون به [1].

﴿نقتبس من نوركم﴾

أي نصب منه وذلك أن يلحقوا بهم فيستنيروا به [2]. وقالوا ﴿نقتبس﴾ ولم يقولوا (نأخذ) لأن الاقتباس لا ينقص من المقتبس منه بخلاف الأخذ فإنك إذا اقتبست من النار فإن ذلك لا ينقصها بخلاف ما إذا أخذت منها. والمعنى نستفد منه فلا ينقص فانظرونا.

وقالوا ﴿نقتبس﴾ ولم يقولوا (نقبس) لأن الاقتباس أبلغ من القَبْس وذلك دليل على عظم نور المؤمنين وهو لا ينقص بالاقتباس.

وقالوا ﴿من نوركم﴾ ولم يقولوا (من النور الذي معكم) للدلالة على أنه نورهم هم. قيل: يعطى يوم القيامة كل أحد نورا على قدر عمله... ثم على ذلك تغشاهم ظلمة فتطفئ نور المنافقين فهنالك يقول المنافقون ﴿أنظرونا نقتبس من نوركم﴾ كقبس النار [3].

﴿قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا﴾

لم يقل (قالوا) بل ﴿قيل﴾: ويظهر من إسناد ﴿قيل﴾ بصيغة المبني للمجهول ان قائله غير المؤمنين وإنما هو من كلام الملائكة السائقين للمنافقين. وتكون مقالة الملائكة للمنافقين تهكما إذ لا نور وراءهم [4].

و﴿وراءكم﴾ إما أن يكون ظرفا مؤكدا فإن الرجوع إنما يكون إلى الوراء وإما أن يكون اسم فعل بمعنى (ارجعوا) فيكون أيضا مؤكدا لفعل الأمر [5].

﴿فضرب بينهم بسور له باب﴾

قيل: الباء في ﴿بسور﴾ زائدة للتوكيد والتقدير: ضُرب بينهم سور [6]. وقيل ضمن ﴿ضرب﴾ معنى (حجز) أي حجز بينهم بسور ولذلك عدي بالباء أي ضرب بينهم سور للحجز به بين المنافقين والمؤمنين [7]، والسور هو ما أحاط بالشيء من بناء وغيره.

---

(1) الكشاف ٦٣/٤. وانظر تفسير الرازي ٢٢٥/٢٩، روح المعاني ٢٧٠/٢٧.
(2) الكشاف ٦٣/٤.
(3) تفسير الرازي ٢٢٦/٢٩.
(4) التحرير والتنوير ٣٨٢/٢٧.
(5) أنظر روح المعاني ٢٧١/٢٧.
(6) ينظر تفسير الرازي ٢٢٧/٢٩، روح المعاني ٢٧١/٢٧.
(7) التحرير والتنوير ٣٨٣/٢٧.

وقال ﴿له باب﴾ لئلا يظن أن المؤمنين محتجزون فيه وإنما ينفذون منه إلى مرادهم وهو الطريق إلى الجنة والله أعلم. فالمنافقون لا يتمكنون من الدخول فيه ليلتقوا بالمؤمنين والمؤمنون يتمكنون من الخروج منه.

ووصف السور بأن باطنه فيه الرحمة وهي الجهة التي فيها المؤمنون. وأن ظاهره يأتي العذاب من جهته للمنافقين ولمن حقت عليه كلمة العذاب. وهذا السور. كما ترى. يخالف باطنه ظاهره كما أن المنافقين يخالف باطنهم ظاهرهم فهم يظهرون الإيمان ويبطنون الكفر وذلك السور باطنه الرحمة وظاهره من قبله العذاب وهو تناظر لطيف بين السور والمنافقين في اختلاف الباطن عن الظاهر.

﴿ينادونهم ألم نكن معكم﴾

استعمل الفعل ﴿ينادونهم﴾ وقد استعمل قبل قليل الفعل ﴿يقول﴾ ذلك لأنه صار بينهم حاجز فاحتاجوا إلى رفع الصوت للنداء.

﴿ألم نكن معكم﴾ ولم يقولوا (ألم نكن منكم) لأنهم كانوا معهم ولم يكونوا منهم ولذلك أجابوهم بـ﴿بلى﴾ ولو قالوا (ألم نكن منكم) لأجابوهم بكلا.

﴿قالوا بلى﴾ ولم يقل (فنادوهم بلى) ذلك أنه حيث استعمل القرآن الفعل (نادى) أو متصرفاته يكون الجواب بفعل القول وذلك نحو قوله تعالى ﴿ونادى نوح ابنه وكان في معزل يا بنيّ اركب معنا ولا تكن مع الكافرين ۞ قال سآوي إلى جبل ـ هود ٤٢. ٤٣﴾.

﴿ولكنكم فتنتم أنفسكم﴾ أي أوقعتموها في الفتنة واختيار هذا الفعل اختيار رفيع فإن (فتن) له معان كثيرة أكثرها مراد هنا.

فمن معانيه إدخال الذهب في النار لتظهر جودته من رداءته. وأنتم وضعتم أنفسكم في هذا الموضع ففتنتم أنفسكم وبانت رداءتكم وخسة معدنكم.

ومن معانيه الامتحان والاختبار وقد وضعتم أنفسكم في هذا الموضع أيضا فأوقعتم أنفسكم في الفتنة والاختبار والامتحان لأنكم أظهرتم الإيمان وأبطنتم الكفر فتقولون للمؤمنين نحن معكم وتقولون للكافرين: إنّا معكم، ولاشك أن كل فريق يختبركم ويمتحنكم ليتبين أأنتم معه أم عليه.

ثم إن هذا الأمر يحتاج إلى موازنة الموقف وإظهار تعامل خاص لكل فريق وهذا امتحان أيضا لبيان القدرة على السلوك المتناقض الذي يرضي الطرفين المتباينين فأنتم وضعتم أنفسكم تحت الاختبار والمراقبة من كل فريق ومن أنفسكم أيضا.

ومن معانيه الشدة والتعذيب ومنه قوله تعالى ﴿والفتنة أشد من القتل ـ البقرة ١٩١﴾ وقوله ﴿فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملئه أن يفتنهم ـ يونس ٨٣﴾ أي يعذبهم.

وأنتم فتنتم أنفسكم فأوقعتموها في الشدة والتعذيب في الدنيا والآخرة بالتربص والخوف ومحاولة إخفاء الحقيقة بصورة مستمرة ولجوئكم إلى الكذب والمراوغة واختلاق المعاذير. وفي الآخرة أنتم كما ترون.

ومن معانيه إدخال الإنسان النار[1]. قال تعالى ﴿يوم هم على النار يفتنون ۞ ذوقوا فتنتكم ـ الذاريات ١٣. ١٤﴾ وأنتم فتنتم أنفسكم في الدنيا والآخرة وأوقعتموها في المحنة والعذاب وأدخلتموها النار فأنتم الذين فتنتم أنفسكم. جاء في (الكشاف): فتنتم أنفسكم) محنتموها بالنفاق وأهلكتموها[2].

﴿وتربصتم﴾ وتربصهم مطلق فهم كانوا يتربصون بالمؤمنين الدوائر ليتمكنوا من إعلان كفرهم صراحة. وكانوا أيضا يتربصون ظهور أحد الفريقين وانتصاره ليعلنوا أنهم كانوا معه كما قال تعالى ﴿الذين يتربصون بكم فإن كان لكم فتح قالوا ألم نكن معكم وإن كان للكافرين نصيب قالوا ألم نستحوذ عليكم ونمنعكم من المؤمنين ـ النساء ١٤١﴾.

فالفتنة هذه تقتضي التربص للانتفاع من كل فريق. وهذا التربص يفضي إلى الريبة فيمن سيفوز ويربح ليعلنوا أنهم معه فقال ﴿وارتبتم﴾ أي شككتم في أمر محمد وهل هو على حق. وارتبتم فلا تعلمون أي فريق سيغلب.

ولما لم يتبين لكم الأمر على حقيقته ﴿غرتكم الأماني﴾ وخدعتكم وقلتم: لعله سيُغلب محمد. وبقيتم في هذه التمنيات الخادعة حتى جاءكم أمر الله وهو الموت. هذا علاوة على ما خدعكم به الشيطان وغركم بالله وقال لكم: إن الله سيغفر لكم ولا يعذبكم[3]. فغرتكم أماني أنفسكم والشيطان.

إن هذه المذكورات مرتبة ترتيبا منطقيا يفضي أحدها إلى الآخر. فهم فتنوا أنفسهم بأن أظهروا الإيمان وأبطنوا الكفر فكان عليهم التربص والانتظار. وبذا كان التربص من أثر الفتنة والاختبار. ثم لما طال التربص ولم تظهر له نتيجة حاسمة داخلتهم الريبة

---

(١) أنظر المفردات في غريب القرآن (فتن).
(٢) الكشاف ٤/٦٣.
(٣) أنظر الكشاف ٤/٦٣، تفسير الرازي ٢٩/٢٢٧، البحر المحيط ١٠/١٠٦.

والشكوك فيمن سيظهر ويغلب. وبعدها جاء دور الأماني الخادعة تغرّهم وتمنيهم. ثم إن الشيطان ولج لئلا تصحو ضمائرهم ويخافوا بطش الله فغرهم بالله وهوّن عليهم الأمر، واستمروا على ذلك حتى جاء أمر الله ورحلوا عن الدنيا منافقين مغرورين من أنفسهم ومن الشيطان فسوف يلقون غيّا.

﴿فاليوم لا يؤخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا مأواكم النار هي مولاكم وبئس المصير﴾

ذكر الفدية لأنه تكرر في السورة ذكر الإنفاق والدعوة إليه وذكر القرض الحسن والبخل والذين يأمرون به فقال ﴿فاليوم لا يؤخذ منكم فدية﴾ وقد كان بإمكانكم أن تفدوا أنفسكم في الدنيا بالإنفاق في سبيل الله فلم تفعلوا. والظاهر أن الفدية ههنا تعني المال وإن كانت الفدية عامة في كل ما يفتدى به فقد قال تعالى ﴿ففدية من صيام أو صدقة أو نسك ـ البقرة ١٩٦﴾.

غير أن الذي يرجح معنى المال قوله ﴿لا يؤخذ﴾ ولم يقل (لا تقبل) والذي يؤخذ هو المال وهو المناسب لجو السورة وما شاع فيها من ذكر للإنفاق والقرض الحسن. والله أعلم.

وقال ﴿لا يؤخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا﴾ مع أن المنافقين من الذين كفروا ذلك أن المقصود بـ ﴿الذين كفروا﴾ هم الكافرون من غير المنافقين وهم الذين أظهروا كفرهم ولم يستروه[1]. فلا تؤخذ الفدية لا من المنافقين ولا من سائر الكافرين الآخرين.

﴿مأواكم النار﴾ أي هي دار إقامتكم والمأوى الذين تأوون إليه. والمأوى يعني الملجأ والمكان الذي يحتمى به فالنار ملجؤهم الذي يأوون إليه.

﴿هي مولاكم﴾

أي هي التي تتولى أمركم فذكر المأوى والمولى. ذلك أن الشر إنما يأتيهم من جهتين: المأوى والمولى. فقد يكون المأوى سيئا غير أن المولى حسن وقد يكون العكس. أما هؤلاء فالنار مأواهم ومولاهم.

وقيل إن معنى ﴿هي مولاكم﴾: هي أولى بكم... وحقيقة مولاكم محراكم ومقمنكم أي مكانكم الذي يقال فيه هو أولى بكم.. ويجوز أن يراد هي ناصركم أي لا ناصر لكم غيرها. والمراد نفي الناصر على الثبات ونحوه قولهم (أصيب فلان بكذا فاستنصر

---

(١) أنظر نظم الدرر ٧/٤٤٦.

الجزء) ومنه قوله تعالى ﴿يغاثوا بماء كالمهل﴾ وقيل: تتولاكم كما توليتم في الدنيا أعمال أهل النار[1].

ويجوز أن يكون اشتقاق (المولى) من الوَلْي وهو القرب فيكون معنى مولاكم أي مكانكم عن قرب[2].

والمعنيان مرادان فهي تتولى أمرهم وهي مكانهم عن قرب. ولم يرد في جهنم (هي مولاكم) إلا في هذا الموطن. وذلك لسببين والله أعلم: السبب الأول أنه ذكر في آية الحديد هذه أن المنافقين تربصوا وغرتهم الأماني حتى الموت فبعد طول الأمل والتربص الطويل كانت النار أقرب إليهم فهم كانوا يستبعدونها وهي أقرب إليهم وأدنى من آمالهم.

والسبب الآخر أن كل الآيات الأخرى التي ورد فيها ﴿مأواه جهنم وبئس المصير﴾ ونحوها إنما قيلت وهم في الدنيا. والدنيا لا تزال غير منقضية. وأما هذا القول فإنه قيل وهم في الآخرة وقد ضرب السور بينهم وبين المؤمنين وأتاهم العذاب من قبله فالنار قريبة منهم فقال ﴿هي مولاكم﴾.

﴿وبئس المصير﴾ وهذه أنسب خاتمة لهم. فقد كانوا في ترقبهم وأمانيهم ينتظرون المصير الحسن والمستقبل المشرق فكانت لهم الظلمة والمصير الأسوأ.

إن هذه الآيات يتجلى فيها إكرام المؤمنين وإبعاد النصب عنهم بخلاف المنافقين فإنها يتجلى فيها إرهاقهم وإهانتهم والتهكم بهم.

فقد قال في المؤمنين:

١ ـ يسعى نورهم: ولم يقل (يمشي نورهم) للدلالة على الإسراع بهم إلى الجنة وهذا إكرام. فإن الإبطاء إلى السعادة ليس كالإسراع إليها. وفي الإسراع ما فيه من الإكرام.

٢ ـ أنه أسند السعي إلى النور ولم يسنده إليهم فلم يقل (يسعون) لأن السعي قد يجهدهم فأسنده إلى النور فدل على أنه يسعى بهم. فهو لم يقل إنهم يمشون لأن المشي قد يكون فيه إبطاء ولم يقل (يسعون) لأن سعيهم قد يكون فيه إجهاد ولكنه أفاد السعي من ذكر سعي النور.

---

(١) الكشاف ٤/٦٤.

(٢) أنظر فتح القدير ٥/٢٤٢.

٣ ـ قال ﴿يسعى نورهم﴾ فذكر الفاعل ولم يقل (يُسعَى بهم) بالبناء للمجهول وحذف الفاعل فلا يُدرى أيسعون في ظلمة أم في نور فذكر أن لهم نورا يسعى.

٤ ـ أضاف النور إليهم. وهذا فيه أمران: الأول: الدلالة على أن هذا النور إنما هو نور المؤمن وهو يدل على قدر عمله فهو إهابة بالمؤمن ليعظم نوره ويكثّره.

ومن ناحية أخرى لم يقل (يسعى النور) فيجعله عاما فيستضيء به المنافقون فجعل لكل مؤمن نوره الذي يستضيء به فلا يشاركه فيه غيره. فهذا إكرام للمؤمنين وإرهاق وحسرة على المنافقين.

٥ ـ قال ﴿بين أيديهم﴾. ومعنى ﴿بين أيديهم﴾ أمامهم. غير أنه لم يقل (أمامهم) لأن الأمام قد يكون بعيدا عن الشخص. فقد تسأل عن قرية فيقال: هي أمامك. وقد يكون النور أمامك ولا تتمكن من الاستضاءة به لبعده فقال ﴿بين أيديهم﴾.

٦ ـ وقال ﴿وبأيمانهم﴾ ولم يقل (عن أيمانهم) لأن معنى بأيمانهم أنه ملتصق بالأيمان وليس مبتعدا عنها كما قال تعالى ﴿وما تلك بيمينك يا موسى ـ طه ١٧﴾ ولو قال (عن أيمانهم) لدل أنه متراخ عن أيمانهم أو منحرف عنها لأن (عن) تفيد المجاوزة والباء تفيد الإلصاق.

٧ ـ قال ﴿بشراكم﴾ ولم يقل (يقال لهم بشراكم) لأنه أراد أن يجعل المشهد حاضرا ليس غائبا يسمع فيه التبشير ولا ينقل.

٨ ـ وأضاف البشرى إلى ضمير المخاطبين لتنال البشرى كل واحد ولم يقل (البشرى جنات) وهو إكرام آخر.

٩ ـ وقال ﴿اليوم﴾ للدلالة على قرب البشرى وأنها ليست من الوعد البعيد الوقوع. والبشرى كلما كانت أقرب كانت أحب وأدعى إلى المسرة.

١٠ ـ وقال ﴿جنات﴾ ولم يقل (جنة) للدلالة على أن لكل منهم جنة أو أكثر كما قال تعالى ﴿ولمن خاف مقام ربه جنتان ـ الرحمن ٤٦﴾.

١١ ـ قال ﴿تجري من تحتها الأنهار﴾ ولم يقل (فيها أنهار) وذلك للدلالة على أنها جارية وليست راكدة. والركود مظنة الأسون هذا إضافة إلى التمتع بمشهد الجري ولذلك عندما لم يذكر الجري في قوله ﴿فيها أنهار من ماء ـ محمد ١٥﴾

قال ﴿غير آنس﴾ لينفي عنها صفة الأسون ولما ذكر الجري لم يذكر ذلك لأنه لا حاجة إليه.

١٢ ـ وقال ﴿الأنهار﴾ ولم يقل (نهر) للدلالة على كثرة الأنهار.

١٣ ـ قال ﴿خالدين﴾ وهي بشرى أخرى، وقال ﴿فيها﴾ للدلالة على أن الخلود في الجنات وليست الجنة مرحلة أو مكاناً ينتقلون منه إلى ما هو اقل سعادة.

١٤ ـ قال ﴿ذلك هو الفوز العظيم﴾ ولم يقل (ذلك فوز عظيم) وإنما عرف الفوز بأل للدلالة على القصر وعلى أنه لا فوز أعظم منه. ثم جاء بضمير الفصل للزيادة في التوكيد.

ثم إن الأمر يعظم ويكبر بعظم قائله فإن الفوز الذي يذكره طفل أو رجل من ضعفة الناس يختلف عن الفوز الذي يذكره قائد أو ملك. فكيف وقد ذكره ملك الملوك ووصفه بالعظمة وقصره وأكده؟!

١٥ ـ ذكر أن المنافقين يقولون ﴿أنظرونا﴾ ولم يقولوا (انتظرونا) فإنهم يدركون أنه لا يسعهم الانتظار وإنما طلبوا منهم مهلة قصيرة لينظروهم أي ينتظروهم. وفي هذا دلالة على الإسراع بهم إلى الخير والسعادة فإن الذي يُسرع به إلى الخير والسعادة أكرم من الذي يبطأ به.

١٦ ـ ثم قال ﴿نقتبس﴾ ولم يقل (نقبس) والاقتباس أكثر من القبس، وذلك يدل على عظم النور الذي عندهم.

١٧ ـ قال ﴿من نوركم﴾ ولم يقل (من النور) وهذا تكريم آخر فإن النور نورهم.

١٨ ـ قال ﴿قيل ارجعوا﴾ ولم يقل (قالوا) لأنه أراد ألا ينشغلوا بما لا فائدة فيه من الكلام فتكلم الملائكة أو غيرهم بالنيابة عنهم ولم يشغلوهم بالكلام عما هو أهم ولا يرهقوهم بكثرة القيل.

١٩ ـ قال ﴿فضرب بينهم بسور﴾ فحجزوهم عن أولئك السائلين المنافقين.

٢٠ ـ ثم قال ﴿له باب﴾ للدلالة على أنهم غير محتجزين فيه وإنما ينفذون منه إلى مرادهم.

٢١ ـ ثم قال ﴿باطنه فيه الرحمة﴾ وهو تكريم آخر وكيف لا وهم في رحمة الله؟

أما دلالتها على إهانة المنافقين وإرهاقهم فهو أوضح ما يكون:

١ ـ فقد ذكر أن المنافقين والمنافقات يطلبون من المؤمنين أن ينظروهم للاقتباس من نورهم. وهذا يدل على أنهم في ظلمة. وقد قيل إنهم أعطي لهم نور ثم انطفأ[1] من باب إهانتهم وخديعتهم والاستهزاء بهم كما كانوا يخادعون ويستهزئون في الدنيا. قال تعالى ﴿إن المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم ـ النساء ١٤٢﴾. جاء في (تفسير ابن كثير): ويقول المنافقون للذين آمنوا ﴿أنظرونا نقتبس من نوركم قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا﴾ وهي خدعة الله التي خدع بها المنافقين حيث قال ﴿يخادعون الله وهو خادعهم﴾ فيرجعون إلى المكان الذي قسم فيه النور فلا يجدون شيئا فينصرفون إليهم وقد ضرب بينهم بسور له باب [2].

٢ ـ وقال ﴿قيل ارجعوا﴾ ولم يذكر أن المؤمنين ردوا عليهم فبنى الفعل للمجهول وقيل إن القائل هم الملائكة فهم الذين تولوا الرد عليهم أما المؤمنون فلا يعنيهم هذا الطلب وإنما هم مشغولون بما هو أهم. وهذا إهانة للمنافقين أن يطلبوا من المؤمنين فلا يجيبوهم وإنما يجيبهم آخرون.

٣ ـ قال ﴿ارجعوا﴾ وهو إهانة أخرى.

٤ ـ وقال ﴿وراءكم﴾ وهو إما أن يكون ظرفا مؤكدا أو يكون اسم فعل بمعنى ﴿ارجعوا﴾ فيكون كأنه قيل لهم: ارجعوا ارجعوا. وهو إهانة ظاهرة.

٥ ـ قال ﴿فالتمسوا نورا﴾ وهم يعلمون أنه ليس ثمة نور وهو من باب الاستهزاء بهم.

٦ ـ وقال ﴿فضرب بينهم بسور له باب﴾ فحجزوهم عن اللحاق بالمؤمنين وهو إهانة ظاهرة.

٧ ـ وقال ﴿وظاهره من قبله العذاب﴾ وهي جهنم.

٨ ـ قال ﴿ينادونهم ألم نكن معكم﴾ فذكر أنه يرفعون أصواتهم من وراء السور ينادون المؤمنين ليلتحقوا بهم ولكن حيل بينهم وبين ما يريدون.

٩ ـ وفي رد المؤمنين عليهم إهانات متعددة فقولهم لهم: إنكم فتنتم أنفسكم. وتربصتم. وارتبتم. وغرتكم الأماني. وغركم بالله الغرور. كل خصلة منهن إهانة وتبكيت.

---

(١) انظر تفسير ابن كثير ٤/٣٦٤-٣٦٥.

(٢) تفسير ابن كثير ٤/٣٦٥.

١٠ ـ وقوله تعالى: ﴿فاليوم لا يؤخذ منكم فدية ولا من الذين كفروا﴾ ﴿مأواكم النار﴾ ﴿هي مولاكم﴾ ﴿وبئس المصير﴾ كله إهانات وإخبار لهم بما سيلاقونه من سوء العاقبة والمنقلب. نعوذ بالله.

* * *

﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون ۞ اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون﴾

* * *

﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق﴾

(يأني) مضارع (أنى) ومعنى (أنى) حان ونضج. و﴿ألم يأن للذين آمنوا﴾ معناه ألم يحن لهم ذلك؟

﴿أن تخشع قلوبهم﴾

اسند الخشوع إلى القلوب. والخشوع أمر مشترك بين القلب والجوارح. فهو يسند إلى الأبصار وإلى الوجوه وإلى الأصوات فيقال: بصر خاشع ووجه خاشع وصوت خاشع. كما يسند إلى الشخص كله فيقال رجل خاشع أي خاضع كما قال تعالى ﴿وكانوا لنا خاشعين ـ الأنبياء ٩٠﴾ وقال ﴿وتراهم يعرضون عليها خاشعين من الذل ـ الشورى ٤٥﴾.

والخشوع هو الخضوع والخشية والذل. فخشوع القلب خضوعه وخشيته ووجله وتذلّله. فطلب من المؤمنين أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق. وذكر الله عام. وما نزل من الحق هو القرآن. وكل منهما مدعاة إلى الخشوع والخشية.

فذكر الله مدعاة إلى الخشوع والخشية كما قال تعالى ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ـ الأنفال ٢﴾ وقال ﴿وبشر المخبتين ۞ الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم ـ الحج ٣٤، ٣٥﴾.

والقرآن مدعاة إلى الخشية والوجل كما قال ﴿إن الذين أوتوا العلم من قبله إذا يتلى عليهم يخرون للأذقان سجدا ۞ ويقولون سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا ۞ ويخرون للأذقان يبكون ويزيدهم خشوعا ـ الإسراء ١٠٧ . ١٠٩﴾. وقال ﴿لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله ـ الحشر ٢١﴾ وقال ﴿الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعرّ منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ـ الزمر ٢٣﴾.

والقرآن ذكر وقد سماه الله ذكرا فقد حكى عن الكفار قولهم ﴿أأنزل عليه الذكر من بيننا بل هم في شك من ذكري ـ ص٨﴾ وقال ﴿وقد آتيناك من لدنا ذكرا ـ طه ٩٩﴾ وقال ﴿قد أنزل الله إليكم ذكرا ـ الطلاق ١٠﴾ وقال ﴿ وهذا ذكر مبارك أنزلناه ـ الأنبياء ٥٠﴾.

فإذا كان علماء أهل الكتاب يزيدهم القرآن خشوعا. وإذا كان الجبل يتصدع منه خاشعا لله فكيف لا يخشع قلب المؤمن له؟

لقد ذكر ثلاثة أمور كل منها يستدعي الخشية:

١ ـ كون المخاطبين مؤمنين وهذا يستدعي الخشية.

٢ ـ ذكر الله وهو مدعاة إلى الخشية.

٣ ـ ما نزل من الحق أي القرآن وهو مدعاة إلى الخشية.

وهذه الآية نظير قوله تعالى ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون ـ الأنفال ٢﴾[1] فقد ذكر فيها ذكر الله وذكر آياته.

وقد تقول: إذا كان المراد خشوع القلب فلم لم يقل مثلا (ألم يأن لقلوب المؤمنين أن تخشع لذكر الله) أو (ألم يأن أن تخشع قلوب المؤمنين لذكر الله) ونحو ذاك وقال ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾؟

والجواب أن ذلك لجملة أسباب منها: أنه حذرهم من أن يكونوا كالذين أوتوا الكتاب وليس كقلوب الذين أوتوا الكتاب فقال ﴿ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب﴾ فناسب أن يكون الكلام على المؤمنين بمقابل الذين أوتوا الكتاب.

(١) أنظر الكشاف ٤/٦٤.

ومنها أنه قال ﴿وكثير منهم فاسقون﴾ وهذا وصف للأشخاص لا للقلوب فأراد أن يحذرهم من أن يكونوا كالذين أوتوا الكتاب في قسوة القلوب وفسق كثير منهم. فناسب قوله ﴿ألم يأن للذين آمنوا﴾ أن يكون بمقابل ﴿الذين أوتوا الكتاب﴾.

ومنها أنه ذكر المؤمنين وقلوبهم وذكر أهل الكتاب وقلوبهم فناسب ذلك ألطف مناسبة. وقال ﴿أوتوا الكتاب﴾ ولم يقل (آتيناهم الكتاب) لأنه في مقام الذم لهم ومن سمة التعبير القرآني أنه إذا ذم أهل الكتاب بنى الفعل للمجهول فقال ﴿أوتوا الكتاب﴾ وإذا مدحهم أسند الفعل إلى نفسه تعالى فقال ﴿آتيناهم الكتاب﴾[1].

﴿فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم﴾

بين أن طول الأمد يقسي القلوب فحذرنا من أن نكون كذلك فإنه ينبغي أن نتعهد قلوبنا وألاّ ندع للقسوة سبيلا إليها. وفي ذكر الله وما نزل من الحق غناء وكفاية لحياة القلوب وخشوعها.

وأسند القسوة إلى القلوب وذلك بمقابل إسناد الخشوع إلى القلوب أيضا. هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أنه لم يسند القسوة في القرآن الكريم إلا للقلوب ولم يسندها إلى غيرها. قال تعالى ﴿ثم قست قلوبكم فهي كالحجارة أو اشد قسوة ـ البقرة ٧٤﴾ وقال ﴿ولكن قست قلوبهم ـ الأنعام ٤٣﴾ وقال ﴿فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية ـ المائدة ١٣﴾ وقال ﴿فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله ـ الزمر ٢٢﴾ وغيرها. وذلك أنه إذا قسا القلب قسا صاحبه وإذا خشع القلب خشعت الجوارح.

وقد تقول: ولم قال ﴿كالذين أوتوا الكتاب من قبل﴾ فذكر ﴿من قبل﴾ ولم يقل (كالذين أوتوا الكتاب فطال عليهم الأمد) من دون أن يذكر (من قبل)؟

والجواب أنه لو قال ذلك لم يدل على أن الأولين قست قلوبهم بل لربما دل على أن المعنيين هم المعاصرون لزمن الرسول. فلما قال ﴿من قبل﴾ دل على أن آباءهم الأولين طال عليهم الأمد فقست قلوبهم فما بالك بهؤلاء وقد تطاول عليهم الزمن؟ فذمهم وذم أسلافهم بخلاف ما لو حذف ﴿من قبل﴾.

ثم إنه حذرهم من أن يكونوا كأولئك الأولين فما بالك بالآخرين؟ فيكون التحذير عن التشبه بهؤلاء آشد وأشد.

(١) أنظر معاني النحو ٢/٤٩٦ وما بعدها.

﴿وكثير منهم فاسقون﴾

ذكر أن كثيرا منهم فاسقون خارجون عن طاعة الله، ومجيء هذا القول بعد قوله ﴿فقست قلوبهم﴾ يدل على أن قسوة القلب من أسباب الفسوق ودواعيه. وبالمقابل يكون خشوع القلب من أسباب الطاعة ودواعيها.

وقد تقول: لقد قال في أكثر من موطن إن أكثرهم فاسقون بصيغة اسم التفضيل وقال ههنا ﴿وكثير منهم فاسقون﴾ فما حقيقة الأمر؟ أإن كثيرا منهم فاسقون أم إن أكثرهم فاسقون؟ وما السبب في هذا الاختلاف في التعبير؟

والجواب أنه لا تناقض بين قوله ﴿إن كثيرا منهم فاسقون﴾ وقوله ﴿إن أكثرهم فاسقون﴾. فقوله ﴿إن أكثرهم فاسقون﴾ يعني أن كثيرا منهم فاسقون. وإنما التناقض يكون لو قال (إن قليلا منهم فاسقون) أو (إن أقلهم فاسقون). فقولك (محمد أفضل الناس) لا يناقض قولك (إنه فاضل) وقولك (هو أعلم الناس) لا يناقض قولك (هو عالم) ولكنه يناقض قولك (هو أجهل الناس) أو هو جاهل.

أما لماذا عبر عن ذلك مرة بقوله (كثير) ومرة بـ (أكثر) فهذا ما يقتضيه سياق كل تعبير. فإنه يعبر بـ(أكثر) إذا كان السياق في تعداد أسوأ صفاتهم والإطالة في ذكرها بخلاف الوصف بـ(كثير) فإنه لا يبلغ ذلك المبلغ. وإليك إيضاح ذلك.

لقد جاء الوصف بـ(أكثر) في موضعين وهما قوله ﴿وإن أكثركم فاسقون ـ المائدة ٥٩﴾ وقوله ﴿وأكثرهم الفاسقون ـ آل عمران ١١٠﴾. وبالنظر في سياق كل من الآيتين يتضح ما ذكرته.

فقد جاء في سورة المائدة: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين أوتوا الكتاب والكفار أولياء واتقوا الله إن كنتم مؤمنين ۞ وإذا ناديتم إلى الصلاة اتخذوها هزوا ولعبا ذلك بأنهم قوم لا يعقلون ۞ قل يا أهل الكتاب هل تنقمون منا إلا أن آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل من قبل وأن أكثركم فاسقون ۞ قل هل أنبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير وعبد الطاغوت أولئك شر مكانا وأضل عن سواء السبيل ۞ وإذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به والله أعلم بما كانوا يكتمون ۞ وترى كثيرا منهم يسارعون في الإثم والعدوان وأكلهم السحت لبئس ما كانوا يعملون ....﴾

ويستمر في تعداد مساوئهم إلى الآية الخامسة والستين [٥٧-٦٥] فناسب قوله ﴿وإن أكثركم فاسقون﴾.

وكذلك الأمر في آل عمران فقد ذكر أهل الكتاب ومساوئهم وأعاد ذكرهم وذكرها أكثر من مرة. من ذلك ما ذكره من الآية الخامسة والستين إلى الآية الثامنة والسبعين. ومن الآية الثامنة والتسعين إلى الآية الواحدة بعد المائة. ومن الآية العاشرة بعد المائة إلى الآية الخامسة عشرة بعد المائة عدا المواطن الأخرى المنتشرة في السورة. فناسب أن يذكر ذلك بقوله ﴿وأكثرهم الفاسقون﴾ والله أعلم.

﴿اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها قد بينا لكم الآيات لعلكم تعقلون﴾

أمرنا بأن نعلم هذا الأمر أي أن الله هو الذي يحيي الأرض بعد موتها وأنه ما كانت لتحيا لولا أن الله يحييها. فهي لا تحيا من الماء بنفسها ولا أن ذاتا أخرى دونه أو معه قادرة على ذلك فالله هو الذي يحيي الأرض بعد موتها.

ووجه ارتباط الآية بما قبلها ظاهر من جهتين، ذلك أنها تمثيل لأثر الذكر والقرآن في القلوب فإنه يحييها كما يحيي الغيث الأرض[١]. جاء في (روح المعاني) أن قوله ﴿اعلموا أن الله يحيي الأرض بعد موتها﴾ «تمثيل ذكر استطرادا لإحياء القلوب القاسية بالذكر والتلاوة بإحياء الأرض الميتة بالغيث للترغيب في الخشوع والتحذير من القساوة»[٢].

ومن جهة أخرى إن هذه الآية تدل على بعث الأموات وأن الله سيحييهم ويبعثهم كما يحيي الأرض. وقد مر قبل هذه الآية ذكر الآخرة وجملة من مشاهدها. وهي كما ترتبط بما قبلها من جهتين ترتبط بما بعدها من جهتين أيضا.

فإنه ذكر بعد هذه الآية أن المصّدّقين والمصّدّقات يضاعف لهم. وذلك شأن الأرض التي تحيا بالغيث فإنها تضاعف ما يزرع فيها. وقد ذكر الله ذلك في مكان آخر فقال ﴿مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم ـ البقرة ٢٦١﴾.

كما أنه ذكر الآخرة بعدها وطرفا من أحوالها. فارتبطت الآية بما قبلها وما بعدها والله أعلم. جاء في (تفسير الرازي) أن قوله هذا تمثيل والمعنى أن القلوب التي ماتت بسبب القساوة فالمواظبة على الذكر سبب لعود حياة الخشوع إليها كما يحيي الله الأرض

---

(١) أنظر الكشاف ٦٤/٤.

(٢) روح المعاني ٢٧٨/٢٧.

بالغيث. والثاني أن المراد من قوله ﴿يحيي الأرض بعد موتها﴾ بعث الأموات فذكر ذلك ترغيبا في الخشوع والخضوع وزجرا عن القساوة [1].

﴿إن المصّدّقين والمصّدّقات وأقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعف لهم ولهم أجر كريم ۞ والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصدّيقون والشهداء عند ربهم ولهم أجرهم ونورهم والذين كفروا وكذّبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم﴾

﴿إن المصّدّقين والمصّدّقات وأقرضوا الله قرضاً حسناً يضاعف لهم ولهم أجر كريم﴾

لقد قال ﴿المصّدّقين والمصّدّقات﴾ بالإبدال ولم يقل (المتصدقين والمتصدقات) للدلالة على المبالغة في الصدقات. وقد بينا ذلك في كتابنا (بلاغة الكلمة في التعبير القرآني) وذكرنا الفرق بين الإبدال وعدمه في نحو قوله (المتصدقين والمتصدقات)[2] فلا نعيد القول فيه..

وقد عطف المصّدّقات على المصّدّقين ولم يكتف بجماعة الذكور ليدل على استقلال النساء في أموالهن فيتصرفن فيها ويتصدقن منها من دن أن يقسرهن أحد في أموالهن ويرغمهن على شيء لا يردنه وأنه ليس لأحد أن يمنعهن من التصدق لا أزواجهن ولا آباؤهن ولا غيرهم. وليبين أنه إذا كان لهن مال فلا تغني صدقة أزواجهن عنهن أو أحد من أقربائهن. وأنه يضاعف لهن الأجر كما يضاعف للرجال.

ثم إنه ذكر المصّدّقين والمصّدّقات كما ذكر المؤمنين والمؤمنات والمنافقين والمنافقات في السورة كما سبق أن ذكرنا.

وقد ذكر الذين أقرضوا الله قرضا حسنا بعد ذكر المصّدّقين والمصّدّقات وعطفهم عليهم إشارة إلى أن الصدقة غير القرض الحسن.

---

(1) تفسير الرازي ٢٩/٢٣١.

(2) بلاغة الكلمة في التعبير القرآني ٤٤ وما بعدها.

وقد ذُكر في القرض الحسن أقوال منها أنه أحسن أنواع الصدقة أو أن المراد بالتصدق التصدق الواجب وبالإقراض التطوع لأن تسميته بالقرض كالدلالة على ذلك [1].

والذي يظهر والله أعلم صحة القول الأخير لأوجه منها:

١ ـ أن القرآن قد يذكر القرض الحسن بعد الزكاة وقد يأمر به بعد الأمر بالزكاة، قال تعالى ﴿لئن أقمتم الصلاة وآتيتم الزكاة وآمنتم برسلي وعزرتموهم وأقرضتم الله قرضا حسنا لأكفرن عنكم سيئاتكم ـ المائدة ١٢﴾ وقال ﴿وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة وأقرضوا الله قرضا حسنا ـ المزمل ٢٠﴾ والزكاة فرض مما يشير إلى أن القرض الحسن إنما هو من باب التطوع بعد الفريضة.

٢ ـ تسميته قرضا والمقرض ليس ملزما بالإقراض وإنما هو مخير بخلاف المزكي فإنه ملزم بإخراجها وبخلاف المتصدق فإن من الصدقة ما يلزم.

٣ ـ قال في أكثر من موطن ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له ـ البقرة ٢٤٥. الحديد ١١﴾ وهو كأنه من باب الترغيب في الإقراض والتخيير فيه وليس من قبيل الإلزام.

أو أن القرض الحسن أعم من الصدقة فهو في الصدقات وغيرها من وجوه الإنفاق في أبواب الخير. ولذا عطف المقرضين على المتصدقين.

وقد عطف بالفعل على الاسم فقال ﴿إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا الله قرضا حسنا﴾ ليدل على أن الصدقة لازمة ثابتة وأن التصدق وصفهم العام الثابت فهي متكررة على جهة الثبوت بخلاف الإقراض فإنه ليس ثابتا ثبوت الصدقة ولذا لم ترد صفة الإقراض بالصيغة الاسمية في القرآن الكريم فلم يقل (المقرضين) كما قال (المتصدقين).

وقد وصف القرض بأنه حسن وقد مر ذكر المقصود بالحسن في آية سابقة.

ومن الطريف أن نذكر أن الله لم يذكر القرض إلا وصفه بالحسن فلم يرد مرة ذكر القرض دون وصفه بذلك بخلاف الصدقة.

وأنه حيث ذكر القرض فإنه ذكر أنه إقراض لله ولم يطلقه مرة من دون تقييد. ولعله للتفريق بين الإقراض المالي في المعاملات وما يعطيه الفرد لوجه الله. بخلاف الصدقات فإنها لا تكون إلا في العبادات.

---

(١) تفسير الرازي ٢٣٢/٢٩.

ثم ذكر المضاعفة والأجر الكريم كما ذكر في آية سابقة أعني قوله تعالى ﴿من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله أجر كريم﴾.

﴿والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصدّيقون والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم﴾.

أي ليس ثمة صدّيق إلا هؤلاء فمن لم يؤمن بالله ورسله فليس بصدّيق، غير أن الصدّيقين درجات وأجورهم متفاوتة فالصدّيقية قد تكون وصفا للنبي وغيره. فقد وصف الله قسما من رسله بالصدّيقية. فقد وصف بها سيدنا إبراهيم عليه السلام فقال ﴿واذكر في الكتاب إبراهيم إنه كان صدّيقا نبيا - مريم ٤١﴾ ووصف بها إدريس عليه السلام فقال ﴿واذكر في الكتاب إدريس إنه كان صدّيقا نبيا - مريم ٥٦﴾ ووصف بها غيرهم من المؤمنين فقد وصف بها مريم فقال ﴿وأمه صدّيقة - المائدة ٧٥﴾ وقد يعدّهم صنفا آخر بعد الأنبياء فيقول ﴿فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصدّيقين والشهداء والصالحين - النساء ٦٩﴾. وذكر الرسول صلى الله عليه وسلم من لا يزال يصدق ويتحرى الصدق حتى يكتب عند الله صدّيقا. فهي صفة مبالغة من الصدق أو التصديق. فالصديقون درجات كما أن الشهداء درجات وأن غيرهم من الصالحين درجات، فالذين آمنوا بالله ورسله هم الصديقون وليس ثمة صديق غيرهم وأجورهم بقدر أعمالهم.

ثم إن رسول الله (ص) سئل عن المؤمن يسرق ويزني؟ فأجاب: نعم. أي في حال من الأحوال ولا يخرجه ذلك عن دائرة الإيمان، وسئل عن المؤمن أيكذب؟ فقال: لا. إذن فالمؤمن يصدق دائما فإن كذب خرج عن دائرة الإيمان. وعلى هذا فالمؤمن صدّيق ولا يكون إلا كذلك.

﴿والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم﴾

وهذا على أحد معنيين:

إما أن يكون للشهداء أجر الصديقين ونورهم باعتبار أن الشهداء من الصديقين لأنه ليس ثمة شهيد إلا ممن آمن بالله ورسله.

وإما أن يكون للشهداء أجرهم ونورهم الخاص بهم كما نقول: لكم أجركم ولهم أجرهم على اعتبار أن الشهداء صنف آخر. فللصديقية اعتباران: اعتبار عام وهو من آمن بالله ورسله. واعتبار خاص وذلك أنهم من صفوة المؤمنين بالله ورسله فلا يناقض أحدهما الآخر.

وقوله ﴿والشهداء لهم أجرهم ونورهم﴾ يمكن حمله على الاعتبارين: على اعتبار أنهم من الصديقين لأنهم آمنوا بالله وصدقوا المرسلين. وعلى اعتبار أنهم صنف خاص لهم وصفهم الخاص من بين عموم المؤمنين. جاء في (الكشاف): ﴿والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم﴾ يريد أن المؤمنين بالله ورسله هم عند الله بمنزلة الصديقين والشهداء وهم الذين سبقوا إلى التصديق واستشهدوا في سبيل الله.

﴿لهم أجرهم ونورهم﴾ أي مثل أجر الصديقين والشهداء ومثل نورهم.

فإن قلت: كيف يسوي بينهم في الأجر ولابد من التفاوت؟

قلت: المعنى أن الله يعطي المؤمنين أجرهم ويضاعفه لهم بفضله حتى يساوي أجرهم مع أضعافه أجر أولئك. ويجوز أن يكون ﴿والشهداء﴾ مبتدأ و ﴿لهم أجرهم﴾ خبره[1].

وقد ذكر في الآية الشهداء بعد الصديقين كما في موطن آخر من القرآن الكريم وهو قوله ﴿ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا - النساء ٦٩﴾. فقد جعل الصديقين صنفاً بعد الأنبياء وذكر بعدهم الشهداء وذكر بعدهم عموم الصالحين. وقال ﴿لهم أجرهم ونورهم﴾ فذكر أمرين الأجر والنور وقد تردد هذان الأمران في السورة في اكثر من موطن فقد ذكر بعد قوله ﴿من ذا الذين يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له وله أجر كريم﴾ قوله ﴿يوم ترى المؤمنين والمؤمنات يسعى نورهم بين أيديهم وبأيمانهم﴾.

وذكر بعد قوله ﴿إن المصدقين والمصدقات وأقرضوا الله قرضا حسنا يضاعف لهم ولهم أجر كريم﴾ قوله ﴿والشهداء عند ربهم لهم أجرهم ونورهم﴾. وقال ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به﴾.

﴿والذين كفروا وكذبوا بآياتنا أولئك أصحاب الجحيم﴾

ذكر هؤلاء بمقابل ما مر في صدر الآية فذكر الذين كفروا بمقابل الذين آمنوا بالله وذكر الذين كذبوا بآياته سبحانه بمقابل الذين آمنوا برسله فإن الإيمان بالآيات يكون عن طريق الإيمان بالرسل. فذكر أن هؤلاء أصحاب الجحيم أي ملازموه لا يفارقونه.

---

(1) الكشاف ٤/٦٥.

﴿اعلموا أن الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة وتفاخر بينكم وتكاثر في الأموال والأولاد كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور﴾

أجمل حقيقة ما يعيشه الناس في هذه الحياة بما ذكر في الآية. وقد رتب هذه الأشياء بحسب ترتيبها في حياة الناس مبتدئا باللعب واللهو منتهيا بالجد.

فبدأ باللعب وهو ما يقع في دور الطفولة والصبا. هذا هو الأصل وإن كان يطلق اللعب أحيانا على نقيض الجد كقوله تعالى ﴿ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب ـ التوبة ٦٥﴾ وقوله ﴿فذرهم يخوضوا ويلعبوا حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون ـ الزخرف ٨٣﴾ وقوله ﴿بل هم في شك يلعبون ـ الدخان٩﴾ وقوله ﴿قالوا أجئتنا بالحق أم أنت من اللاعبين ـ الأنبياء ٥٥﴾.

ثم ذكر اللهو وهو ما يكون في دور الفتوة والشباب. ثم إن اللهو أعم من اللعب. فاللهو يقع للصغير والكبير.

ثم ذكر الزينة وهو مقصد من مقاصد الشباب والنساء في دور بداية اكتمال أنوثتهن. وذكر بعدها التفاخر وهو أكثر ما يكون من شأن الرجال فيفتخرون بمآثر أفعالهم وأحسابهم وأنسابهم ومآثر آبائهم وأجدادهم.

ثم يأتي بعد ذلك دور التكاثر في الأموال والأولاد وهو التباري في جمعها وهو المقصد الأهم في الحياة إذ بالمال والأولاد تدوم الحياة وبهما ينشغل الناس وفيهما يجدّون. أما ما قبلها من الأمور فهي ليست بتلك المنزلة والمكانة.

وقدم الأموال على الأولاد لأن التكاثر في الأموال أكثر. وختم بالأولاد لأنهم أجلّ ما ذكر ولهم يترك المال. جاء في (نظم الدرر): لعب: فهو باطل كلعب الصبيان ولهو أي شيء يفرح الإنسان به فيلهيه ويشغله عما يعنيه ثم ينقضي كلهو الفتيان. ثم أتبع ذلك

عظم ما يلهي في الدنيا فقال ﴿وزينة﴾ أي شيء يبهج العين ويسر النفس كزينة النسوان. وأتبعها ثمرتها فقال ﴿وتفاخر﴾ أي كتفاخر الأقران يفتخر بعضهم على بعض [1].

وجاء في (تفسير الرازي): المقصود الأصلي من الآية تحقير حال الدنيا وتعظيم حال الآخرة... ثم إنه تعالى وصفها بأمور:

(أولها) أنها لعب وهو فعل الصبيان الذي يتعبون أنفسهم جداً. ثم إن تلك المتاعب تنقضي من غير فائدة. و(ثانيها) أنها لهو وهو فعل الشبان... و(رابعها) تفاخر بينكم بالصفات الفانية الزائلة [2].

جاء في (التحرير والتنوير): وهي أيضا أصول أطوار آحاد الناس في تطور كل واحد منهم.

فإن اللعب طورين: الطفولة والصبا. واللهو طور الشباب. والزينة طور الفتوة. والتفاخر طور الكهولة والتكاثر طور الشيخوخة...

واللعب هو الغالب على أعمال الأطفال والصبيان فطور الطفولة طور اللعب ويتفاوت غيرهم في الإتيان منه فيقل ويكثر بحسب تفاوت الناس في الأطوار الأولى من الإنسان وفي رجاحة العقول وضعفها. والإفراط فيه من غير أصحاب طوره يؤذن بخسة العقل ولذلك قال قوم إبراهيم له ﴿أجئتنا بالحق أم أنت من اللاعبين﴾...

واللهو اسم لفعل أو قول يقصد منه التذاذ النفس به وصرفها عن ألم حاصل من تعب الجسد أو الحزن أو الكمد يقال: لها عن الشيء أي تشاغل عنه...

ويغلب اللهو على أحوال الشباب فطور الشباب طوره ويكثر اللهو في أحوال الدنيا من تطلب اللذات والطرب.

والزينة تحسين الذات والمكان بما يجعل وقعه عند ناظره مسرا له. وفي طباع الناس الرغبة في أن تكون مناظرهم حسنة في عين ناظريهم وذلك في طباع النساء أشد... ويغلب التزيين على أحوال الحياة فإن معظم المساكن والملابس يراد منه الزينة...

والتفاخر الكلام الذي يفخر به. والفخر حديث المرء عن محامده والصفات المحمودة منها فيه بالحق أو الباطل. وصيغ منه زنة التفاعل لأنه شأن الفخر أن يقع بين جانبين كما أنبأ به تقييده بظرف ﴿بينكم﴾...

---

(1) نظم الدرر ٧/٤٥٣.

(2) تفسير الرازي ٢٩/٢٣٣-٢٣٤.

والتكاثر تفاعل من الكثرة وصيغة التفاعل هنا للمبالغة في الفعل بحيث ينزل منزلة من يغالب غيره في كثرة شيء... ثم شاع إطلاق صيغة التكاثر فصارت تستعمل في الحرص على تحصيل الكثير من غير مراعاة مغالبة الغير ممن حصل عليه [1].

وقد اقتصر في مواضع أخرى من القرآن الكريم على اللعب واللهو ولم يذكر الزينة وما بعدها. قال تعالى ﴿وما الحياة الدنيا إلا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون ـ الأنعام ٣٢﴾.

وقال: ﴿إنما الحياة الدنيا لعب ولهو وإن تؤمنوا وتتقوا يؤتكم أجوركم ولا يسألكم أموالكم ـ محمد ٣٦﴾. وقال: ﴿وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون ـ العنكبوت ٦٤﴾.

فاقتصر كما ترى على اللعب واللهو ذلك لأن ما ذكره في آية الحديد من زينة وتفاخر وتكاثر في الأموال والأولاد قد يندرج تحت اللهو.

فالزينة قد تلهي والتفاخر قد يلهي والتكاثر في الأموال والأولاد قد يلهي. فقد سمى الله المال والبنين زينة فقال ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا ـ الكهف ٤٦﴾ وقال ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا أولادكم عن ذكر الله ـ المنافقون ٩﴾ وقال ﴿ألهاكم التكاثر ۞ حتى زرتم المقابر ـ التكاثر ١. ٢﴾.

وتندرج كثير من أمور الحياة في معنى اللعب بمعناه الواسع وهو ما كان نقيض الجد وما لا يقصد به من الأعمال قصدا صحيحا كما ورد في القرآن مما سماه لعبا.

ولما فصل في آية الحديد في حقيقة الحياة الدنيا فصل في وصفها وعاقبتها. ولما أجمل في الآيات الأخرى لم يذكر شيئا آخر يتعلق بها وإنما ذكر الآخرة أو أمورا أخرى لا تتعلق بوصف الحياة.

وقدم اللعب على اللهو فيما مر من الآيات إلا في آية واحدة قدم فيها اللهو على اللعب وهو قوله ﴿وما هذه الحياة الدنيا إلا لهو ولعب وإن الدار الآخرة لهي الحيوان لو كانوا يعلمون ـ العنكبوت ٦٤﴾ وذلك لأن السياق يقتضي هذا التقديم ذلك أنه تقدم الآية قوله ﴿الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له ـ ٦٢﴾ والرزق مدعاة إلى الالتهاء به والمشغلة لجمعه لا إلى اللعب ولذا قال تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تلهكم أموالكم ولا

---

[1] التحرير والتنوير ٢٧/٤٠١-٤٠٣.

أولادكم عن ذكر الله ـ المنافقون ٩﴾ فالذي بُسط له رزقه ملته بجمعه والذي قُدر عليه رزقه ملته بالحصول عليه.

ثم قال ﴿ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون ـ ٦٣﴾ ومع معرفتهم وإقرارهم بذاك التهوا بالدنيا عن الله وعبادته وعن الآخرة. فناسب تقديم اللهو. ولم يتقدم آية الأنعام ولا آية محمد ما يدعو إلى اللهو فكان تقديمه في آية العنكبوت أنسب.

﴿كمثل غيث أعجب الكفار نباته﴾

شبه الحياة الدنيا بغيث أعجب الكفار نباته. والكفار هم الكافرون بالله الجاحدون لنعمه. وقال بعضهم إن الكفار هم الزراع لأن الزارع قد يسمى كافراً لأنه يكفر البذر الذي يبذره بتراب الأرض أي يغطيه[1].

ويترجح عندي المعنى الأول فإن الكافرين هم الذين يغترون بالدنيا وهم أشد إعجاباً بها وبزينتها. ولا مانع من أن يكون المعنيان مقصودين فإنه من التوسع في المعنى الذي يراعيه القرآن كثيراً.

وقد ذكر القرآن الزراع باسمهم في سورة الفتح حين وصف أصحاب محمد فقال ﴿... ومثلهم في الإنجيل كزرع أخرج شطأه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار ـ الفتح ٢٩﴾.

واختيار الزراع هنا أنسب كما أن اختيار الكفار هناك أنسب ذلك أن التشبيه في سورة الفتح وقع لصورة محمودة فناسب ذكر الزراع لا الكفار بخلاف ما في سورة الحديد.

ثم إنه قال في آية الفتح ﴿يعجب الزراع ليغيظ بهم الكفار﴾ فلا يناسب أن يقول: يعجب الكفار ليغيظ بهم الكفار.

ثم إنه قال ﴿الزراع﴾ في آية الفتح للدلالة على أنه زرع مقصود لأن الزارع يزرع ما ينتفع به وينتفع به الآخرون بخلاف ما ذكر في آية الحديد فإنه قال ﴿كمثل غيث أعجب الكفار نباته﴾ وهو ما يخرج بسبب المطر من أنواع مختلفة منها ما لا فائدة فيه للإنسان ومنها الأدغال والحشائش. فكان كل تعبير في مكانه أنسب.

---

(١) أنظر تفسير الرازي ٢٩/٢٣٥، الكشاف ٤/٦٥.

﴿ثم يهيج فتراه مصفراً ثم يكون حطاما﴾

ذكر مآل الزرع وناسب ذلك ذكر الزينة والأموال فذكر زوالهما وذهابهما وذلك شأن الدنيا. لقد قال ﴿فتراه مصفرا﴾ ولم يقل (ثم يكون مصفرا) كما قال ﴿ثم يهيج﴾ و﴿ثم يكون حطاما﴾ بإسناد الفعل إلى النبات. أي يراه الناظر مصفرا وذلك للدلالة على زوال الزينة وذهابها فإن الزينة تتعلق بالناظر كما قال تعالى ﴿ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين ـ الحجر ١٦﴾. ومن ناحية أخرى ليدل على موطن العبرة والاتعاظ فإن ذلك يحصل بالرؤية.

وقال ﴿ثم يكون حطاما﴾ أي هذا مآله ولم يقل (ثم تراه حطاما) فلم يعلق ذلك بالرؤية وإنما أراد أن يبين أنه يكون كذلك إذ ربما يكون الشيء غير ذي زينة للناظر ولكنه ثمين نافع وهو من كرائم الأموال. فقال ﴿ثم يكون حطاما﴾ فيذهب المال ويزول فلا يبقى مال ولا تكاثر ولا تفاخر ولا زينة لأن الحطام ليس مالاً ولا يتفاخر أو يتكاثر به.

بل سيذهب اللعب واللهو معه فإن الذي لم يبق له إلا الحطام لا يلعب ولا يلهو وكيف يلهو ويلعب وقد أصبح ما لديه حطاما؟

وقد تقول: ولم لم يقل (ثم يجعله حطاما) كما قال في سورة الزمر؟

والجواب: إن السياق مختلف في الآيتين.

ففي آية الزمر الأفعال مسندة إلى الله. قال تعالى ﴿ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الأرض ثم يُخرج به زرعا مختلفا ألوانه ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يجعله حطاما إن في ذلك لذكرى لأولي الألباب ـ ٢١﴾. فالله هو الذي أنزل من السماء ماء. وهو الذي سلكه ينابيع في الأرض. وهو الذي أخرج به الزرع. فناسب أن يقول ﴿فيجعله حطاما﴾ لأن الذي أخرجه هو الذي يجعله حطاما.

وليس كذلك التعبير في آية الحديد فإنه قال ﴿كمثل غيث أعجب الكفار نباته ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يكون حطاما﴾ فلم يسند حدثا إلى نفسه سبحانه فناسب كل تعبير موضعه.

﴿وفي الآخرة عذاب شديد ومغفرة من الله ورضوان﴾

قدم العذاب على المغفرة لأنه ذكر قبله اللعب واللهو والزينة والتفاخر والتكاثر مما ليس محموداً على العموم.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أن العذاب يسبق المغفرة والرضوان. فعذاب الموقف قبل الحساب وقبل القضاء وقبل الدخول في الجنة أو النار. وورود النار لجميع

الخلق قبل الدخول في الجنة كما قال تعالى ﴿وإن منكم إلا واردها ـ مريم ٧١﴾. ومن الناس من يعذب أولا ثم يدخل الجنة.

ووصف العذاب بأنه شديد. وذكر أن المغفرة والرضوان من الله ولم يذكر مثل ذلك في العذاب للدلالة على سعة رحمته، وقدم المغفرة على الرضوان لأنها أسبق منه وهي قبله. جاء في (روح المعاني): ﴿وفي الآخرة عذاب شديد﴾ لأنه من نتائج الانهماك فيما فصل من أحوال الحياة الدنيا و﴿مغفرة﴾ عظيمة من الله و﴿رضوان﴾ عظيم لا يقادر قدره.

وفي مقابلة العذاب الشديد بشيئين إشارة إلى غلبة الرحمة وأنه من باب (لن يغلب عسر يسرين). وفي ترك وصف العذاب بكونه من الله تعالى مع وصف ما بعده بذلك إشارة إلى غلبتها أيضا [1].

وقال ﴿مغفرة﴾ ولم يقل (غفران) ذلك أن كلمة (غفران) لم ترد في القرآن الكريم إلا في موطن واحد لمعنى واحد وهو طلب المغفرة من الله وهو قوله ﴿غفرانك ربنا وإليك المصير ـ البقرة ٢٨٥﴾. وأما المغفرة فتأتي في غير الطلب كالإخبار بها والدعوة إليها وغير ذلك. قال تعالى ﴿والله يدعو إلى الجنة والمغفرة بإذنه ـ البقرة ٢٢١﴾. وقال ﴿والله يعدكم مغفرة منه وفضلا ـ البقرة ٢٦٨﴾ وقال ﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ـ الرعد ٦﴾.

وقد تكون المغفرة من غير الله قال تعالى ﴿قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى ـ البقرة ٢٦٣﴾.

وقال ﴿رضوان﴾ ولم يقل (مرضاة) لأن الرضوان معناه : الرضا الكثير ولما كان أعظم الرضا رضا الله تعالى خص لفظ الرضوان في القرآن بما كان من الله تعالى [2].

قال تعالى ﴿أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله ـ آل عمران ١٦٢﴾ وقال ﴿يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ـ التوبة ٢١﴾ وقال ﴿أفمن أسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير ـ التوبة ١٠٩﴾. وأما المرضاة فإنها تستعمل له ولغيره قال تعالى ﴿تبتغي مرضاة أزواجك ـ التحريم ١﴾ وقال ﴿ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله ـ البقرة ٢٠٧﴾.

ثم إن (المرضاة) لم تستعمل إلا في ابتغاء الرضا وأما الرضوان فهو عام يستعمل في ابتغاء الرضا وغيره. قال تعالى في المرضاة: ﴿ومثل الذين ينفقون أموالهم ابتغاء مرضاة الله ـ البقرة ٢٦٥﴾ وقال ﴿ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضاة الله فسوف نؤتيه أجرا عظيما ـ النساء ١١٤﴾.

---

(١) روح المعاني ٢٧/٢٨٣-٢٨٤.

(٢) مفردات الراغب، مادة: (رضي).

وقال في الرضوان ﴿يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان ـ التوبة ٢١﴾ وهذا في غير ابتغاء الرضا. وقال في ابتغاء الرضا ﴿ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله ـ الحديد ٢٧﴾ وقال ﴿يبتغون فضلا من الله ورضوانا ـ الفتح ٢٩﴾.

ومن هذا يتبين أن المغفرة:

١ ـ تستعمل في المغفرة من الله وغيره فهي عامة من حيث الغافر.

٢ ـ انها عامة في غير الطلب فهي عامة من حيث الدلالة بخلاف (الغفران) فإنه خاص بمعنى واحد وهو طلب المغفرة وخاص في الغافر وهو الله.

وأن المرضاة:

١ ـ خاصة في ابتغاء الرضا فهي لم تستعمل في غيره.

٢ ـ وأنها عامة في المبتغى منه الرضا فهو الله أو غيره.

وأن الرضوان:

١ ـ خاص في أنه من الله.

٢ ـ عام في ابتغاء الرضا وغيره فهو عام من حيث الدلالة.

فخصص المغفرة وقال ﴿مغفرة من الله﴾ لتقابل الرضوان لأن الرضوان مخصص في كونه من الله. وكلاهما مطلق من حيث الدلالة. فتناظرا من حيث كونهما خاصين بالله عامين من حيث الدلالة. والله أعلم.

* * *

﴿سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة عرضها كعرض السماء والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسله ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾

* * *

بعد أن ذكر الدنيا وعاقبتها دعا إلى ما هو خير وابقى فقال ﴿سابقوا إلى مغفرة من ربكم وجنة﴾. وقدم المغفرة على الجنة لأنها تسبقها وهي سبب دخولها.

منه ولم يستعمل فعلا آخر فلم يقل مثلا: ما حلّت من مصيبة أو ما وقعت أو نحو ذلك. وذلك ـ والله أعلم ـ أن أصل (أصاب) من الإصابة ضد الخطأ فأنت تقول: أصاب فلان الهدف. أي لم يخطئه. وأصاب فلان في كلامه أي لم يخطئ فكأنه سبحانه يريد أن يبين لنا أن المصائب هي مقدّرة وقد أصابت مكانها المقدر لها ولم تخطئه.

والمصيبة في الأرض نحو الآفات والجدب والكوارث وغيرها. وفي الأنفس نحو الأدواء والأمراض والموت ونحوها.

وذكر المصيبة في الأرض والأنفس وقدم الأرض على الأنفس لأنها موجودة قبل وجود الإنسان. وقد وقعت فيها المصائب قبل أن يخلق الإنسان.

وقال ﴿من مصيبة﴾ بـ(من) الاستغراقية للدلالة على أنه قدرها كلها على وجه الاستغراق فلا تندّ عن ذلك مصيبة مهما عظمت أو هانت.

وقال ﴿ما أصاب من مصيبة﴾ فأطلق الفعل ولم يقيده بمفعول معين فلم يقل مثلا (ما أصابكم من مصيبة) لأن الكلام مطلق وليس خاصا بالمخاطبين بخلاف ما جاء مثلا في سورة الشورى في قوله ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم ويعفو عن كثير ـ الشورى ٣٠﴾ فقال: ﴿ما أصابكم﴾ فعدى الفعل إلى ضمير المخاطبين وذلك لأن الكلام يتعلق بهم ولذلك قال ﴿فبما كسبت أيديكم﴾.

ومثل ما جاء في سورة الحديد من الإطلاق قوله تعالى في سورة التغابن ﴿ما أصاب من مصيبة إلا بإذن الله ـ التغابن ١١﴾ فإنه أطلق الفعل لأنه أراد الإطلاق والعموم ولم يقيده بمصاب معين.

وقال ﴿من قبل أن نبرأها﴾ ولم يقل (من قبل أن تقع) ليدل بذلك على علمه وقدرته وعلى أنه هو الذي أوجدها. ولو قال (من قبل أن تقع) لدل على علمه بها ولم يدل على أنه هو الذي أوجدها.

وقد دل قوله ﴿من قبل أن نبرأها﴾ على التوحيد أيضا ونفي الشرك ذلك لأن كل ما يحدث من مصيبة في الأرض أو في الأنفس إنما برأها هو وليس غيره فدل ذلك على عدم الشريك. ولو قال (من قبل أن تقع) لم يدل على ذلك صراحة.

وقوله ﴿في كتاب﴾ يدل على القضاء والقدر وأن كل شيء مدون قبل وقوعه وأن الأمور لا تجري اعتباطا دون علم مسبق مما يدل على بالغ حكمته سبحانه.

وضمير النصب في ﴿نبرأها﴾ يحتمل أنه يعود على المصيبة أو على الأنفس أو على الأرض أو على جميع ذلك[1]. وهو الأولى أي إن ما يقع من مصيبة في الأرض أو في الأنفس إنما هو مدون في كتاب قبل خلق الأرض وقبل خلق الأنفس وقبل وقوع المصيبة.

وجمع ضمير الفاعل في الفعل (نبرأها) للتعظيم ثم عقب على ذلك بالإفراد فقال ﴿إن ذلك على الله يسير﴾ ليدل على أنه واحد لا شريك له. وهو مما جرى عليه التعبير في القرآن كما أشرت أكثر من مرة فإنه لم يأت بضمير التعظيم مرة إلا سبقه أو أتبعه بالإفراد.

﴿إن ذلك على الله يسير﴾

قدم الجار والمجرور ﴿على الله﴾ على خبر إن ﴿يسير﴾ للدلالة على الحصر أي أن ذلك على الله وحده يسير لا على غيره، أما غيره فلن يستطيع ذلك. ولو قال (إن ذلك يسير على الله) لدل على أنه يسير على الله وليس فيه حصر اليسر عليه. فقولك (هو هين عليّ) يعني أنه هين عليك ولا يعني أنه ليس هينا على غيرك بخلاف ما لو قلت (هو عليّ هين) فإنه حصر الهوْن عليك لا على غيرك.

﴿لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختال فخور﴾

يعني إذا كان كل ما فاتكم مقدرا مدونا قبل فوته فلمَ الأسى عليه؟ وإذا كان كل ما أصابكم من خير مقدرا مدونا قبل وصوله إليكم فلم الاختيال والفرح المبطر. ولم الفخر بما قدره الله لك وآتاك إياه؟

وإذا كانت الدنيا كلها بما فيها من متاع وزينة وأموال زائلة وأن ذلك كله سيكون حطاما وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور فلم الأسى على ما فات والفرح بما أوتيت وهو خارج من يدك لا محالة؟

وفي الإعلام بذلك توطين للنفس على قبول ما يحصل لها من ضر وعدم الاختيال والفخر على عباد الله بما آتاه الله من النعم. وإراحة لها من القلق والتسليم والرضا بقضاء الله وقدره.

وفي ذلك الخير كل الخير للمؤمن. جاء في (الكشاف): ﴿لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم﴾ يعني أنكم إذا علمتم أن كل شيء مقدر مكتوب عند الله قلّ أساكم على الفائت وفرحكم على الآتي. لأن من علم أن بعض الخير واصل إليه وأن وصوله لا

---

(1) أنظر فتح القدير ٥/٢٤٩.

يفوته بحال لم يعظم فرحه عند نيله ﴿والله لا يحب كل مختال فخور﴾ لأن من فرح بحظ من الدنيا وعظم في نفسه اختال وافتخر به وتكبر على الناس...

فإن قلت: فلا أحد يملك نفسه عند مضرة تنزل به ولا عند منفعة ينالها أن لا يحزن ولا يفرح.

قلت: المراد الحزن المخرج إلى ما يذهل صاحبه عن الصبر والتسليم لأمر الله ورجاء ثواب الصابرين والفرح المطغي الملهي عن الشكر. فأما الحزن الذي لا يكاد الإنسان يخلو منه مع الاستسلام. والسرور بنعمة الله والاعتداد بها مع الشكر فلا بأس بهما [1]. وقدم الأسى على الفرح لما تقدم من ذكر للمصيبة.

وقد تقول: لقد قال تعالى في آل عمران ﴿لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم والله خبير بما تعملون ـ ١٥٣﴾. وقال ههنا ﴿لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم﴾ فقال في آل عمران ﴿لكيلا تحزنوا﴾ وقال ههنا ﴿لكيلا تأسوا﴾ فما الفرق؟

فنقول: إن كلا الفعلين يفيد الحزن إلا أن في كلمة (حزن) شدة ومشقة أكبر. فالحُزْن في النفس قريب من معنى الحَزْن في الأرض كلاهما فيه شدة ومشقة. فـ(الحَزْن) بفتح الحاء وسكون الزاي هو الخشونة والغلظ في الأرض. و(الحُزْن) بضم الحاء وسكون الزاي هو ما يشق على النفس ويغلظ عليها. ولما كان الحزن في النفس أشد على الشخص وأشق من الغلظ في الأرض جعلت العرب الضمة وهي أثقل من الفتحة للثقيل والفتحة لما هو أخف فناسبت بين الحركة والوصف.

والحزن في آية آل عمران أشق واشد مما في آية الحديد ذلك أن السياق في آل عمران هو فيما حصل للمسلمين في معركة أحد من غم وحزن وهزيمة فقال ﴿فأثابكم غماً بغم لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم﴾.

فالحزن في أحد على أمرين: على ما فاتهم من الغنائم. وعلى ما أصابهم من الهزيمة والقتل والجراح فقال ﴿لكيلا تحزنوا على ما فاتكم ولا ما أصابكم﴾.

أما في آية الحديد فالحزن على ما فات من الخير فقط لأنه قال بعدها ﴿ولا تفرحوا بما آتاكم﴾ أي بما آتاكم من الخير والنعم. فكان الحزن في آل عمران أشق وأشد فاستعمل الحزن الشديد الثقيل لما هو أثقل والذي هو أخف منه لما هو أخف. والله أعلم.

---

(١) الكشاف ٤/٦٦.

جاء في (المفردات) للراغب: «الحُزْن والحَزْن خشونة في الأرض وخشونة في النفس لما يحصل فيه من الغم ويضادّه الفرح. ولاعتبار الخشونة بالغم قيل: خشنت بصوره إذا حزنته»[1].

﴿ولا تفرحوا بما آتاكم﴾

أي ما آتاكم الله من الخير فأسند إيتاء الخير إليه سبحانه. ولم يقل (بما أتاكم) كما قال ﴿على ما فاتكم﴾ فأسند الفوت إلى الشيء الفائت ولم يسنده إلى الله فلم يقل مثلا (لكيلا تأسوا على ما فوّته عليكم) أو (على ما أفاته عليكم) بل قال ﴿على ما فاتكم﴾ فأسند الخير إلى نفسه وفوْته إلى غيره. وهو الخط التعبيري الواضح في القرآن الكريم فإنه يسند الخير والنعم إلى نفسه سبحانه بخلاف السوء[2] وهو نظير قوله تعالى ﴿وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر كان يؤوسا ـ الإسراء ٨٣﴾ فإنه أسند النعمة إلى نفسه فقال ﴿أنعمنا﴾ بخلاف السوء فإنه أسنده إلى الشر فقال ﴿وإذا مسه الشر﴾ ولم يقل (مسسناه بالشر).

﴿والله لا يحب كل مختال فخور﴾

أي متباهٍ بما عنده متكبر على الخلق كثير الفخر عليهم. وكلا الوصفين مختال وفخور يفيد المبالغة أحدهما في السلوك وهو الاختيال والآخر في القول وهو الفخر فذم السّيء من الصفات في القول والسلوك. وقد ذكرنا في تفسيرنا لسورة لقمان سبب توكيد ما جاء في لقمان بإن أعني قوله ﴿إن الله لا يحب كل مختال فخور﴾ وعدم توكيده ههنا وذكرنا أموراً أخرى فلا نعيد القول فيه.

وذكر هذين الوصفين بعد قوله ﴿ولا تفرحوا بما آتاكم﴾ لأن النعم قد تؤدي إلى الاختيال والفخر. فالإنسان قد تبطره النعمة ويدعوه الفرح الزائد بها إلى الاختيال والفخر. وذكّره ربه بأن الله هو الذي آتاه ذاك فلا ينبغي أن يختال ويفخر عليهم فإن الله الذي آتاه الخير لا يحب ذاك.

وفي هذا تهديد للمختالين الفُخُر. جاء في (تفسير الرازي): «﴿والله لا يحب كل مختال فخور﴾ فدل بهذا على أنه ذم الفرح الذي يختال فيه صاحبه ويبطر. وأما الفرح بنعمة الله والشكر عليها فغير مذموم»[3].

---

[1] مفردات الراغب (حزن) ١٢٣.
[2] أنظر معاني النحو ٤٩٤/٢ وما بعدها.
[3] تفسير الرازي ٢٤٠/٢٩.

﴿الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل ومن يتولّ فإن الله هو الغني الحميد﴾

هذا وصف آخر للذين لا يحبهم الله وهم الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله ولا يكتفون بذاك بل يأمرون الناس بالبخل ولعل من دواعي ذلك أنهم لا يريدون أن يذكر غيرهم بخير فيتساوون في الوصف فلا يكون أحد أفضل من أحد كما أخبر ربنا عن المنافقين بقوله ﴿ودّوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء ـ النساء ٨٩﴾.

و﴿الذين يبخلون﴾ بدل على رأي الأكثرين لاختلاف التابع والمتبوع تعريفا وتنكيرا. ونعت عند من يجيز أن تنعت النكرة المخصصة بالمعرفة نظير قولهم في قوله تعالى ﴿ويل لكل همزة لمزة ۞ الذي جمع مالا وعدّده﴾.

ومن يتولّ عما أمر الله به فإن الله غني عنه. وقال ﴿هو الغني﴾ ولم يقل (غني) لأنه لا غنيّ على الحقيقة سواه فعرف الوصف بأل وجاء بضمير الفصل للدلالة على الحصر.

وقد تقول: لقد قال الله في مكان آخر ﴿ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد ـ لقمان ١٢﴾ فلم يعرّف الغني فما السبب؟

فنقول: إن السياق في كل من الآيتين مختلف، فإنه لم يذكر في سياق آية لقمان ملكا له ولم يذكر أنه آتى الناس شيئا فلم يعرف الغني. أما في سياق هذه الآية فإنه ذكر أنه هو الذي آتانا فقال ﴿ولا تفرحوا بما آتاكم﴾. فإذا كان الإنسان يرى أنه استغنى أو يرى أنه غني فذاك مما آتاه الله. فالله إذن هو الغني وحده.

وهذه الآية في التوكيد والقصر نظير قوله في سورة لقمان ﴿لله ما في السماوات والأرض إن الله هو الغني الحميد ٢٦﴾ فإنه لما ذكر ملكه وأن له ما في السماوات والأرض أكد غناه وقصره عليه فعرف الغني وجاء بضمير الفصل.

ولم يكتف بوصف ذاته العلية بالغني بل قال ﴿هو الغني الحميد﴾ فهو المحمود في غناه والمحمود في صفاته كلها على جهة الثبوت. وهو تعريض بالأغنياء المذمومين الذين لا يحمدهم أحد ولم يأتوا في غناهم بما يحمدون عليه.

جاء في (الكشاف): «﴿الذين يبخلون﴾ بدل من قوله ﴿كل مختال فخور﴾ كأنه قال: لا يحب الذين يبخلون. يريد الذين يفرحون الفرح المطغي إذا رزقوا مالا وحظا من الدنيا فلحبهم له وعزته عندهم وعظمه في عيونهم يزوونه عن حقوق الله ويبخلون به ولا يكفيهم أنهم بخلوا حتى يحملوا الناس على البخل ويرغبونهم في الإمساك ويزينونه لهم وذلك كله

عدنان بن عبد السلام الأسعد

نتيجة فرحهم وبطرهم عند أصحابهم. ﴿ومن يتولَّ﴾ عن أوامر الله ونواهيه ولم ينته عما نهي عنه من الأسى على الفائت والفرح بالآتي فإن الله غني عنه [1].

﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قويّ عزيز﴾

﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات﴾

البينات هي المعجزات الظاهرة والدلائل والحجج التي تدل على النبوة[2] وذلك كعصا موسى وإبراء عيسى للأكمه والأبرص وإحياء الموتى ونحو ذلك من الآيات البينات التي تدل على صحة النبوة وصدق المرسلين.

و﴿الميزان﴾ هو كل ما يتميز به الحق من الباطل والعدل من الظلم والزائد من الناقص. ومنه الآلة المعروفة بين الناس.

جاء في (تفسير الرازي): ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات﴾... أنها هي المعجزات الظاهرة والدلائل القاهرة... والميزان هو الذي يتميز به العدل عن الظلم والزائد عن الناقص [3]. وجاء في (تفسير ابن كثير): ﴿الميزان﴾ وهو العدل... [وقيل] وهو الحق الذي تشهد به العقول الصحيحة المستقيمة المخالفة للآراء السقيمة [4].

وجاء في (روح المعاني): ﴿بالبينات﴾ أي بالحجج والمعجزات... و﴿الميزان﴾ الآلة المعروفة بين الناس.. وإنزاله إنزال أسبابه [5].

---

(1) الكشاف ٤/٦٦.

(2) أنظر تفسير الرازي ٢٩/٢٤١. روح المعاني ٢٧/٢٨٨.

(3) تفسير الرازي ٢٩/٢٤١-٢٤٢.

(4) تفسير ابن كثير ٤/٣٧٢.

(5) روح المعاني ٢٧/٢٨٨.

وجاء في (التحرير والتنوير): الميزان مستعار للعدل بين الناس في إعطاء حقوقهم لأن مما يقتضيه الميزان وجود طرفين يراد معرفة تكافئهما... وهذا الميزان تبينه كتب الرسل فذكره بخصوصه للاهتمام بأمره لأنه وسيلة انتظام أمور البشر [1].

وقدم البينات على الكتاب لأنها هي التي تشهد بصحته وتدعو إلى قبوله والإيمان به والأخذ بتعاليمه.

وقدم الكتاب على الميزان لأن فيه بيان الأحكام المقتضية للعدل والإنصاف على العموم ومنها إقامة الوزن بالقسط. ويشمل أحكام المعاملات وغيرها كالعقائد وبيان ما يصلح حياة الإنسان في الدنيا والآخرة فهو أهم وأثره أعم وأشمل.

﴿ليقوم الناس بالقسط﴾

علة لإنزال الميزان كما يصح أن يكون علة لما تقدم من إنزال الكتاب والميزان وهو ما يترجح في ظني فإن القسط يكون في الوزن وغيره من الأحكام قال تعالى ﴿وأن تقوموا لليتامى بالقسط ـ النساء ١٢٧﴾ وقال ﴿وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط ـ المائدة ٤٢﴾ وقال ﴿يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ـ المائدة ٨﴾ وهذا في غير الوزن.

جاء في (البحر المحيط): ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾ الظاهر أنه علة لإنزال الميزان فقط ويجوز أن يكون علة لإنزال الكتاب والميزان معا لأن القسط هو العدل في جميع الأشياء من سائر التكاليف فإنه لا جور في شيء منها ولذلك جاء ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو وأولو العلم قائما بالقسط﴾ [2].

وقال ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾ ولم يقل (ليقوم الناس بالعدل) مع أن من معاني القسط العدل ذلك أن استعمال (القسط) أنسب ههنا من (العدل) فإن (القسط) يأتي لمعنى الحصة والنصيب. يقال: أخذ كل واحد من الشركاء قسطه أي حصته. وكل مقدار فهو قسطٌ في الماء وغيره. والقِسط بالكسر العدل. والإقساط العدل في القسمة والحكم [3].

والعدل ما قام في النفوس أنه مستقيم... والعدل المرضيّ قوله وحكمه... [عن سعيد بن المسيب]: إن العدل على أربعة أنحاء: العدل في الحكم قال الله تعالى ﴿وإن حكمت

---

(١) التحرير والتنوير ٢٧/٤١٦.

(٢) البحر المحيط ١٠/١١٣.

(٣) لسان العرب (قسط) ـ دار صادر ـ ٧/٣٧٧-٣٧٨.

فاحكم بينهم بالعدل﴾ والعدل في القول قال الله تعالى ﴿وإذا قلتم فاعدلوا﴾ والعدل الفدية ... والعدل في الإشراك»[1].

وفي الآية استعمال (القسط) أنسب وذلك لذكر الميزان. فإن الغرض من الوزن أن يأخذ الشخص حصته ونصيبه وهو من معاني القسط. ولذا لم يرد في القرآن الكريم مع الوزن إلا لفظ (القسط) ولم يستعمل معه العدل. قال تعالى ﴿وأوفوا الكيل والميزان بالقسط ـ الأنعام ١٥٢﴾ وقال ﴿ويا قوم أوفوا الكيل والميزان بالقسط ـ هود ٨٥﴾ وقال ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة ـ الأنبياء ٤٧﴾ وقال ﴿وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان ـ الرحمن ٩﴾.

ومن أسماء الميزان (القسطاس) قال تعالى ﴿أوفوا الكيل إذا كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ـ الإسراء ٣٥﴾ وقال ﴿ولا تكونوا من المخسرين وزنوا بالقسطاس المستقيم ـ الشعراء ١٨٢﴾.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أنه ذكر الفعل (يقوم) فقال ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾. وقد ورد فعل القيام في القرآن مع لفظ (القسط) ولم يرد مع (العدل) قال تعالى ﴿وأن تقوموا لليتامى بالقسط ـ النساء ١٢٧﴾ وقال ﴿شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم قائما بالقسط ـ آل عمران ١٨﴾ وقال **﴿كونوا قوامين بالقسط ـ النساء ١٣٥﴾** وقال ﴿وأقيموا الوزن بالقسط ـ الرحمن ٩﴾ فناسب ذكر القسط من أكثر من جهة.

﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾

ورود هذا التعبير بعد قوله ﴿وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط﴾ إشارة إلى أن الحق به حاجة إلى القوة لتحميه وتحفظه وأن الميزان وقيام الناس بالقسط إنما يكون بالبأس الشديد والقوة. قال عثمان رضي الله عنه: (إن الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن). جاء في (روح المعاني): «﴿وأنزلنا الحديد﴾ قال الحسن أي خلقناه... ﴿فيه بأس﴾... وهذا إشارة إلى احتياج الكتاب والميزان إلى القائم بالسيف ليحصل القيام بالقسط فإن الظلم من شيم النفوس»[2].

وقال ﴿فيه بأس شديد﴾ ولم يقل فيه قوة وذلك للدلالة على الردع بالقوة وبالحرب إذا اقتضى الأمر ذلك أن معنى البأساء الحرب والمشقة والضرب. و(البأس) معناه الشدة في الحرب. والبأس العذاب[3].

---

(١) لسان العرب (عدل) ٦١/٤٣٠-٤٣١.
(٢) روح المعاني ٢٧/٢٨٨-٢٨٩.
(٣) أنظر لسان العرب (بأس) ٦/٢٠.

قال تعالى ﴿بعثنا عليكم عبادا لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار ـ الإسراء ٥﴾ أي أشداء في الحرب. وقال ﴿قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون ـ الفتح ١٧﴾.

وقال ﴿فقاتل في سبيل الله لا تكلّف إلا نفسك وحرّض المؤمنين عسى الله أن يكف بأس الذين كفروا ـ النساء ٨٤﴾. وقال ﴿والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس ـ البقرة ١٧٧﴾ أي حين القتال. وقال ﴿قد يعلم الله المعوقين منكم والقائلين لإخوانهم هلم إلينا ولا يأتون البأس إلا قليلا ـ الأحزاب ١٨﴾ أي الحرب. وقال ﴿قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض ـ الأنعام ٦٥﴾، فأنت ترى أن البأس إنما يكون في الحرب أو نحوها.

أما القوة فهي عامة في الحرب وغيرها، قال تعالى ﴿الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة ـ الروم ٥٤﴾. وقال ﴿يا يحيى خذ الكتاب بقوة ـ مريم ١٢﴾ وفي قصة سليمان ﴿قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد ـ النمل ٣٣﴾ أي أن معهم القوة وهم مع ذلك أشداء في الحرب. لأن الإنسان قد يملك القوة ولكن ليس ذا بأس في الحرب والقتال كمن يملك سيفا ورمحا وليست عنده الشجاعة والثبات في الحرب.

فقوله ﴿وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد﴾ بعد قوله ﴿ليقوم الناس بالقسط﴾ للدلالة على أن الحق إنما يحمى بالقوة. جاء في (تفسير الرازي): والحاصل أن الكتاب إشارة إلى القوة النظرية، والميزان إلى القوة العملية، والحديد إلى دفع ما لا ينبغي. ولما كان أشرف الأقسام رعاية المصالح الروحانية ثم رعاية المصالح الجسمانية ثم الزجر عما لا ينبغي روعي هذا الترتيب في هذه الآية.

وثانيها: المعاملة إما مع الخالق وطريقها الكتاب. أو مع الخلق وهم إما الأحباب والمعاملة معهم بالسوية وهي بالميزان. أو مع الأعداء والمعاملة بالسيف والحديد.

وثالثها: الأقوام ثلاثة:

إما السابقون وهم يعاملون الخلق بمقتضى الكتاب فينصفون ولا ينتصفون. ويحترزون عن مواقع الشبهات.

وإما مقتصدون وهم الذين ينصفون وينتصفون فلابد لهم من الميزان. وإما ظالمون وهم الذين ينتصفون ولا ينصفون ولابد لهم من الحديد والزجر...

وسابعها: الكتاب إشارة إلى ما ذكر الله في كتابه من الأحكام المقتضية للعدل والإنصاف. والميزان إشارة إلى حمل الناس على تلك الأحكام المبنية على العدل والإنصاف وهو شأن الملوك. والحديد إشارة إلى أنهم لو تمردوا لوجب أن يحملوا عليهما بالسيف [1].

وذكروا في إنزال الحديد قولين: الأول: إنزاله من السماء. والقول الآخر: أن معنى الإنزال هو الإنشاء والتهيئة والخلق كقوله تعالى ﴿وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج - الزمر ٦﴾[2].

ويذهب المحدثون إلى القول الأول فهم يقولون: إن الحديد إنما أنزل من السماء ولا مانع من أن يكون القولان صحيحين فالله خلقه وأنزله. والله أعلم.

﴿ومنافع للناس﴾ في مصالحهم ومعايشهم وصنائعهم[3]. ونكّر المنافع للإطلاق. وذكر أن المنافع للناس ولم يذكر أن إنزال الحديد للناس فهو لم يقل (وأنزلنا الحديد للناس فيه بأس شديد ومنافع لهم) لأن المعنى سيكون أنه أنزل الحديد للناس ليقتتلوا وليذيق بعضهم بأس بعض. وليس هذا هو المقصود. فذكر أن المنافع للناس دون البأس الشديد وإنما البأس الشديد ليقوم الناس بالقسط ولنصرة الحق والعدل وإشاعته.

﴿وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب﴾

هذا تعليل لكل ما تقدم من إنزال الكتب والميزان وإنزال الحديد ليعلم الذين ينصرونه في كل ذلك من دعوة إلى الله وتبيين لأحكامه وطاعة له وجهاد في سبيله فإن ذلك كله نصر لله ورسله.

وقوله ﴿بالغيب﴾ للدلالة على إخلاصهم في نصرتهم لله ورسله فهم ينصرونه سواء علم بهم عباد الله وأبصروهم أم لم يعلم بهم أحد غير خالقهم فهم ينصرونه على كل حال. جاء في (البحر المحيط): «﴿وليعلم الله﴾ علة لإنزال الكتاب والميزان والحديد. ﴿من ينصره ورسله﴾ بالحجج والبراهين المنتزعة من الكتاب المنزل. وبإقامة العدل وبما يعمل من آلة الحرب للجهاد في سبيل الله [4].

---

(1) تفسير الرازي ٢٩/٢٤٣.
(2) أنظر تفسير الرازي ٢٩/٢٤٣، روح المعاني ٢٧/٢٨٨، الكشاف ٤/٦٦
(3) الكشاف ٤/٦٦.
(4) البحر المحيط ١٠/١١٤.

وجاء في (الكشاف): ﴿وليعلم الله من ينصره ورسله﴾ باستعمال السيوف والرماح وسائر السلاح في مجاهدة أعداء الدين ﴿بالغيب﴾ غائبا عنهم. قال ابن عباس رضي الله عنهما: ينصرونه ولا يبصرونه [1].

﴿إن الله قوي عزيز﴾

ختم الآية بقوله ﴿إن الله قوي عزيز﴾ ليبين أنه غير محتاج إلى من ينصره فإن الله قوي عزيز ولكن ليتعلق بذلك الجزاء في الآخرة.

وقد تقول: لقد قال ههنا ﴿إن الله قوي عزيز﴾ فأكد قوته وعزته بإنَّ. وقال في مكان آخر ﴿إن الله لقويٌّ عزيز ـ الحج ٤٠﴾ فأكدهما بإن واللام فما الفرق؟

فنقول: إن كل تعبير مناسب للسياق الذي ورد فيه وإليك إيضاح ذلك:

قال تعالى في سورة الحج: ﴿أُذن للذين يقاتَلون بأنهم ظُلموا وإن الله على نصرهم لقدير ۞ الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفعُ الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز ـ الحج ٣٩-٤٠﴾.

فأنت ترى أن الكلام هو في سياق الإذن للمؤمنين بالجهاد وقتال الأعداء بعدما أخرجوا من ديارهم وقوتلوا ظلما. وقد ذكر أن الله قادر على نصرهم وقد وعدهم بالنصر فقال مؤكدا ذاك ﴿ولينصرن الله من ينصره﴾ ولاشك أن النصر محتاج إلى قوة فأكد قوته وعزته بـ(إن) واللام. وقد ناسب تأكيد النصر تأكيد القوة.

وليس السياق كذلك في الحديد. قال تعالى ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنافع للناس وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب إن الله قوي عزيز﴾.

فأنت ترى أنها ليست في سياق الجهاد والقتال ولا في سياق نصر الله للمؤمنين. بل في سياق نصر المؤمنين لدعوة الله ﴿وليعلم الله من ينصره ورسله بالغيب﴾ فالأولى في نصره هو لجنوده المستضعفين فأكد قوته. والثانية في نصر المؤمنين لدعوته، فزاد في المقام الذي يقتضي زيادة التأكيد [2].

---

(١) الكشاف ٤/٦٦-٦٧. وانظر تفسير الرازي ٢٩/٢٤٤.
(٢) التعبير القرآني ١٧١-١٧٢.

* * *

﴿ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتدٍ وكثير منهم فاسقون ۞ ثم قفينا على آثارهم برسلنا وقفينا بعيسى بن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله فما رعوها حق رعايتها فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم وكثير منهم فاسقون﴾

* * *

﴿ولقد أرسلنا نوحاً وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتدٍ وكثير منهم فاسقون﴾

قدم النبوة على الكتاب كما قدم البينات على إنزال الكتاب في الآية السابقة فقال ﴿لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان﴾. والبينات هي الدلائل على النبوة والتي تقيم الحجج على الناس فقدمها على إنزال الكتاب وفي هذه الآية قدم النبوة على الكتاب وهو نظير التقديم في الآية السابقة.

﴿فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون﴾

كان الأظهر أن يقال ﴿فمنهم مهتد وكثير منهم ضالون﴾ لأن الهدى يقابله الضلال كما هو مذكور في مواطن كثيرة من القرآن الكريم كقوله ﴿كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء ـ المدثر ٢١﴾ وقوله ﴿أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى ـ البقرة ١٦﴾ غير أنه ذكر الفسق وهو الخروج عن الطريق المستقيم وذلك لأن الضلال قد يكون عن غير قصد وبغير علم كما قال تعالى ﴿الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا ـ الكهف ١٠٤﴾ وقال ﴿وإن كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم ـ الأنعام ١١٩﴾. أما الفسق فهو الخروج عن الطريق وذلك بعد العلم به. وهذا أبعد في الضلال. ثم وصف الفاسقين بالكثرة ولم يصف المهتدين بالكثرة فقال ﴿وكثير منهم فاسقون﴾. وهذا ذم آخر. جاء في (روح المعاني): ﴿وكثير منهم فاسقون﴾ خارجون عن الطريق المستقيم. ولم يقل:

(ومنهم ضال) مع أنه أظهر في المقابلة لأن ما عليه النظم الكريم أبلغ في الذم لأن الخروج عن الطريق المستقيم بعد الوصول بالتمكن منه ومعرفته أبلغ من الضلال عنه ولإيذانه بغلبة أهل الضلال على غيرهم[1].

﴿ثم قفّينا على آثارهم برسلنا﴾

أي على آثار نوح وإبراهيم ومن بعدهما من الذرية الذين جعل فيهم النبوة والكتاب.

﴿وقفّينا بعيسى بن مريم﴾

أي وأتبع الرسل بعيسى بن مريم وذكر عيسى لأنه آخر الرسل قبل الرسول الخاتم ولأنه ذكر الكتاب الذي أنزل إليه وذكر أتباعه وحالهم. واقتضى ذكره أيضاً لأنه تفرد عن بقية الرسل بأنه ليس من ذرية إبراهيم من جهة الأب وإنما من جهة الأم. والمعروف في ذرية الشخص من ينتسب إليه من جهة الأب إلا أنه عده الله من ذريتهما في آية أخرى وهي قوله ﴿ومن ذريته داود وسليمان وأيوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين ۞ وزكريا ويحيى وعيسى وإلياس كل من الصالحين ـ الأنعام ٨٤-٨٥﴾.

والله سبحانه ينسبه إلى أمه ردا على النصارى الذين يزعمون أنه ابن الله. جاء في (التحرير والتنوير): "وضمير الجمع في قوله ﴿على آثارهم﴾ عائد إلى نوح وإبراهيم وذريتهما الذين كانت فيهم النبوة والكتاب. فأما الذين كانت فيهم النبوة فكثيرون وأما الذين كان فيهم الكتاب فمثل بني إسرائيل.

و﴿على﴾ للاستعلاء. وأصل (قفى على أثره) يدل على قرب ما بين الماشيين أي حضر الماشي الثاني قبل أن يزول أثر الماشي الأول. وشاع ذلك حتى صار قولهم (على أثره) بمعنى بعده بقليل أو متصلاً شأنه شأن سابقه... وفي إعادة (قفينا) وعدم إعادة (على آثارهم) إشارة إلى بعد المدة بين آخر رسل بني إسرائيل وبين عيسى فإن آخر رسل بني إسرائيل كان يونس بن متى أرسل إلى أهل نينوى أول القرن الثامن قبل المسيح"[2].

وقد تقول: لقد قال ههنا ﴿وقفينا بعيسى بن مريم﴾ وقال في المائدة: ﴿وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم ـ ٤٦﴾ فقال في المائدة ﴿على آثارهم﴾ ولم يقل مثل ذلك في الحديد. فما السبب؟

---

(١) روح المعاني ٢٧/٢٩٠.

(٢) التحرير والتنوير ٢٧/٤٢٠-٤٢١.

والجواب أن الأمر مختلف فإن آية الحديد في تقفية الرسل. وآية المائدة في تقفية الربانيين والأحبار. قال تعالى ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء﴾ ثم قال ﴿وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم﴾ فالربانيون والأحبار لم ينقطعوا فقفى على آثارهم بعيسى بن مريم. أي ليس بينهم وبينه مدة فاصلة بخلاف ما بينه وبين الرسل فإن بينه وبينهم مدة ليست بالقليلة.

﴿وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة﴾

الرافة أخص من الرحمة وأرق[1]. جاء في (تاج العروس): الرأفة أشد الرحمة أو أرقها... والذي في المجمل: أنها مطلق الرحمة وأخص ولا تكاد تقع في الكراهية. والرحمة قد تقع في الكراهية للمصلحة. وقال الفخر الرازي: الرأفة مبالغة في رحمة مخصوصة من دفع المكروه وإزالة الضر وإنما ذكر الرحمة بعدها ليكون أعم وأشمل[2].

فالرأفة تتعلق بدفع الأذى والضر فهي رحمة خاصة والرحمة عامة في ذلك وغيره. قال تعالى ﴿وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين - الأنبياء ١٠٧﴾ وقال: ﴿وإذا أذقنا الناس رحمة فرحوا بها - الروم ٣٦﴾ وقال: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين - النحل ٨٩﴾ وقال: ﴿وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون - الأعراف ٢٠٤﴾ وقال: ﴿فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة - الأنعام ١٥٧﴾ وقال: ﴿أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة - الأعراف ٤٩﴾ وقال ﴿يا قوم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون - هود ٢٨﴾ وقال ﴿فوجدا عبدا من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما - الكهف ٦٥﴾ فذلك ونحوه لا تصح فيه الرأفة فالرحمة أعم. وحيث اجتمعت الرأفة والرحمة قدمت الرأفة على الرحمة.

﴿ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله﴾

أي وابتدعوا رهبانية لم نكتبها عليهم إلا أنهم ابتغوا بابتداعها رضوان الله غير أنهم لم يرعوها حق الرعاية فهم لم يقوموا بها حق القيام. جاء في (الكشاف) في قوله ﴿ورهبانية ابتدعوها﴾: وانتصابها بفعل مضمر يفسره الظاهر تقديره (وابتدعوا

---

(١) لسان العرب (رأف).

(٢) تاج العروس (رأف). وانظر التحرير والتنوير ٤٢١/٢٧.

رهبانية) (ابتدعوها) يعني وأحدثوها من عند أنفسهم ونذروها ﴿ما كتبناها عليهم﴾ لم نفرضها نحن عليهم.

﴿إلا ابتغاء رضوان الله﴾ استثناء منقطع أي ولكنهم ابتدعوها ابتغاء رضوان الله. ﴿فما رعوها حق رعايتها﴾ كما يجب على الناذر رعاية نذره لأنه عهد مع الله لا يحل نكثه.

﴿فآتينا الذين آمنوا﴾ يريد أهل الرحمة والرأفة الذين اتبعوا عيسى. ﴿وكثير منهم فاسقون﴾ الذين لم يحافظوا على نذرهم.

ويجوز أن تكون الرهبانية معطوفة على ما قبلها و﴿ابتدعوها﴾ صفة لها في محل النصب أي وجعلنا في قلوبهم رأفة ورحمة ورهبانية مبتدعة من عندهم بمعنى وفقناهم للتراحم بينهم ولابتداع الرهبانية واستحداثها ما كتبناها عليهم إلا ليبتغوا بها رضوان الله ويستحقوا بها الثواب على أنه كتبها عليهم وألزمها إياهم ليتخلصوا من الفتن ويبتغوا بذلك رضا الله وثوابه. فما رعوها جميعاً حق رعايتها ولكن بعضهم. فآتينا المؤمنين المراعين منهم الرهبانية أجرهم وكثير منهم فاسقون وهم الذين لم يرعوها [1].

والظاهر أن التفسير الأول أرجح من وجهين:

الوجه الأول: أنه قال ﴿ابتدعوها﴾ ومعنى ﴿ابتدعوها﴾ أنه لم يكتبها عليهم.

والوجه الثاني: أنه قال ﴿وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة﴾. والرهبانية أمر بدني سلوكي وليس قلبيا فلا يصح عطفها على ما قبلها[2] والله أعلم.

وفي الإخبار عنهم بقوله ﴿ورهبانية ابتدعوها﴾ ذم من وجهين:

الوجه الأول: أنهم ابتدعوا الرهبانية. والدين لا يؤخذ بالابتداع حتى لو كان ذلك لغرض رضوان الله فإن رضوان الله يتوصل إليه بما شرع هو لا بابتداع البشر كائنا من كان.

والوجه الثاني أنهم لم يقوموا بما عاهدوا عليه أنفسهم حق القيام ولم يلتزموا بما شرعوه تقرباً لله ـ كما زعموا ـ فهم كالناذر الذي لم يوف بنذره. جاء في (تفسير ابن كثير): ﴿ما كتبناها عليهم﴾ أي ما شرعناها لهم وإنما هم التزموها من تلقاء أنفسهم.

وقوله ﴿إلا ابتغاء رضوان الله﴾ فيه قولان: أحدهما أنهم قصدوا بذلك رضوان الله... والآخر: ما كتبنا عليهم ذلك إنما كتبنا عليهم ابتغاء رضوان الله.

---

(1) الكشاف ٤/٦٧-٦٨.

(2) أنظر التحرير والتنوير ١٣/٤٢٣.

وقوله ﴿فما رعوها حق رعايتها﴾ أي فما قاموا بما التزموه حق القيام. وهذا ذم لهم من وجهين: أحدهما في الابتداع في دين الله ما لم يأمر به الله. والثاني في عدم قيامهم بما التزموه مما زعموا أنه قربة يقرّبهم إلى الله عز وجل[1].

﴿فآتينا الذين آمنوا منهم أجرهم﴾

دل قول ربنا هذا على أن مناط الأمر هو الإيمان وليس غير ذلك من رهبانية مبتدعة. فهو لم يقل (فآتينا الذين رعوها حق رعايتها أجرهم) لئلا يظن أنه يرضى عن الابتداع لأي غرض كان حتى لو قصد بذلك رضوان الله وإنما مناط الأمر ورأس النجاة هو الإيمان.

كما لم يقل كما قال في الآية السابقة ﴿فمنهم مهتدٍ وكثير منهم فاسقون﴾ لئلا يظن أن الذين ابتدعوا الرهبانية أو قسما منهم يوصف بالهداية ولئلا يحتج محتج بأن قسما من الابتداع فيه هداية وإنما قسمهم على قسمين: من آمن منهم فلهم أجرهم. وقسم آخر فاسق. وذكر أن الفاسقين كثير.

قد تقول: لقد قال في موطن آخر ﴿وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة وهدى وموعظة للمتقين ـ المائدة ٤٦﴾.

وواضح أن بين الآيتين تشابها واختلافا فمن ذلك:

١ ـ أنه قال في آية الحديد ﴿وقفينا بعيسى بن مريم﴾ وقال في المائدة: ﴿وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم﴾ وقد ذكرنا سبب الاختلاف بين التعبيرين.

٢ ـ قال في المائدة ﴿مصدقا لما بين يديه من التوراة﴾ ولم يقل مثل ذلك في آية الحديد.

٣ ـ قال في المائدة ﴿وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة﴾ وقال في الحديد ﴿وآتيناه الإنجيل﴾ ولم يزد على ذلك.

٤ ـ ذكر في آية الحديد أتباع عيسى عليه السلام وحالهم. وذكر في آية المائدة صفة الإنجيل فقال ﴿وهدى وموعظة للمتقين﴾ فما سبب الاختلاف؟

فنقول: لقد اقتضى كل تعبير السياق الذي ورد فيه:

١ ـ فإنه قال في المائدة ﴿مصدقا لما بين يديه من التوراة﴾ لما تقدم ذكر التوراة قبل هذه الآية فقال ﴿وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله...﴾ ﴿إنا أنزلنا التوراة

(١) تفسير ابن كثير ٣٧٣/٤.

فيها هدى ونور...﴾ ﴿وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس...﴾ [٤٣-٤٥]. ولم يجر في سياق آية الحديد ذكر لموسى ولا للتوراة فناسب ذكر ذلك في المائدة دون الحديد.

٢ ـ وقال في المائدة ﴿وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدقا لما بين يديه من التوراة﴾ لما ذكر قبله التوراة وقال ﴿فيها هدى ونور﴾ فقد قال ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾ فناسب ذكر ذلك في الإنجيل أيضا. ولم يجر ذكر للتوراة في الحديد كما أسلفنا.

٣ ـ ذكر الكتب السماوية في المائدة وضرورة الحكم بها فقد ذكر التوراة والإنجيل ثم ذكر القرآن بعد ذلك فقال ﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب... ـ ٤٨﴾ وطلب من أهل كل كتاب أن يحكموا بما أنزل إليهم فناسب أن يختم الآية بصفة الإنجيل فقال ﴿وهدى وموعظة للمتقين﴾.

وجرى في الحديد ذكر حال الذرية والأتباع وهو السياق الذي وردت فيه آية الحديد فقد قال قبل هذه الآية: ﴿ولقد أرسلنا نوحا وإبراهيم وجعلنا في ذريتهما النبوة والكتاب فمنهم مهتد وكثير منهم فاسقون﴾ ثم ذكر أتباع عيسى وحالهم ثم انتهى إلى خطاب المؤمنين بسيدنا محمد وما أعد لهم.

فناسب ختام كل آية السياق الذي وردت فيه. والحمد لله رب العالمين.

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته ويجعل لكم نورا تمشون به ويغفر لكم والله غفور رحيم ۞ لئلا يعلم أهل الكتاب أن لا يقدرون على شيء من فضل الله وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾

﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله﴾

خطاب للمؤمنين عامة من أهل الكتاب وللمؤمنين بمحمد. فالمؤمنون بموسى وعيسى من أهل الكتاب يطلب منهم أن يتقوا الله ويؤمنوا بمحمد فإن أمارات صدقه ظاهرة وإن

نعته موجود في كتبهم وهم يعرفونه كما يعرفون أبناءهم فلا يمنعهم الكبر وحظ الدنيا أو الحسد أو غير ذلك من الإيمان به.

والمؤمنون به من المسلمين عليهم أن يتقوا الله ويثبتوا على الإيمان برسوله. وهذا نظير قوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله ـ النساء ١٣٦﴾ أي اثبتوا على ذلك.

﴿يؤتكم كفلين من رحمته﴾

أي نصيبين. وذلك عام يشمل مؤمني أهل الكتاب والمسلمين. أما مؤمنو أهل الكتاب فقد ذكر ذلك لهم في قوله ﴿الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون ۞ وإذا يتلى عليهم قالوا آمنا به إنه الحق من ربنا إنا كنا من قبله مسلمين ۞ أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا ويدرؤون بالحسنة السيئة ومما رزقناهم ينفقون ـ القصص ٥٢-٥٤﴾.

وأما المسلمون فقد ذكر ذلك ربنا فيهم في الآية التالية وهي قوله: ﴿لئلا يعلم أهل الكتاب أن لا يقدرون على شيء من فضل الله وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾ فدل بذلك على أن ذلك من فضل الله عليهم.

بل ذهب قسم من المفسرين إلى أن هذه الآية إنما هي في المسلمين يبين ذلك الحديث الذي أورده البخاري في صحيحه «مثل المسلمين واليهود والنصارى كمثل رجل استأجر أجراء يعملون له فعملت اليهود إلى نصف النهار. وعملت النصارى من الظهر إلى العصر على قيراط ثم عمل المسلمون من العصر إلى الغروب على قيراطين. قال فيه: واستكملوا أجر الفريقين كليهما» أي استكملوا مثل أجر الفريقين أي أخذوا ضعف كل فريق (١).

وجوز صاحب الكشاف أن يكون الخطاب لهما جميعا وهو الذي نرجحه. جاء في (الكشاف): «﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ يجوز أن يكون خطابا للذين آمنوا من أهل الكتاب والذين آمنوا من غيرهم.

فإن كان خطابا لمؤمني أهل الكتاب فالمعنى: يا أيها الذين آمنوا بموسى وعيسى آمنوا بمحمد ﴿يؤتكم﴾ الله كفلين أي نصيبين ﴿من رحمته﴾ لإيمانكم بمحمد وإيمانكم بمن قبله ﴿ويجعل لكم﴾ يوم القيامة ﴿نورا تمشون به﴾ وهو النور المذكور في قوله ﴿يسعى نورهم﴾، و﴿يغفر لكم﴾ ما أسلفتم من الكفر والمعاصي. ﴿لئلا يعلم﴾ ليعلم ﴿أهل الكتاب﴾ الذين لم يسلموا. و﴿لا﴾ مزيدة.

---

(١) ينظر التحرير والتنوير ٢٧/٤٢٧-٤٢٨، البحر المحيط ١١٦/١٠، روح المعاني ٢٧/٢٩٥-٢٩٦.

﴿ألاّ يقدرون﴾ (أن) مخففة من الثقيلة أصله: أنه لا يقدرون ﴿على شيء من فضل الله﴾ أي لا ينالون شيئاً مما ذكر من فضله من الكفلين والنور والمغفرة لأنهم لم يؤمنوا برسول الله فلم ينفعهم إيمانهم بمن قبله ولم يكسبهم فضلاً قط.

وإن كان خطاباً لغيرهم فالمعنى اتقوا الله واثبتوا على إيمانكم برسول الله يؤتكم ما وعد من آمن من أهل الكتاب من الكفلين في قوله ﴿أولئك يؤتون أجرهم مرتين﴾ ولا ينقصكم من مثل أجرهم لأنكم مثلهم في الإيمانين لا تفرقون بين أحد من رسله [1].

وقال ههنا ﴿كفلين من رحمته﴾ ولم يقل (كفلين من الأجر) أو (يؤتكم أجركم مرتين) كما قال في آية القصص التي ذكرناها وكما قال في نساء النبي ﴿ومن يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين ـ الأحزاب ٣١﴾ فذكر في آية الحديد الرحمة وذكر هنالك الأجر ذلك لأن الأصل في معنى الأجر أن يكون الجزاء على العمل[2]. وفي هذه الآية أعني آية الحديد لم يذكر عملا وإنما قال ﴿يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله﴾ فكان ذكر الكفلين من الرحمة أنسب بخلاف آية القصص فإنه ذكر عملاً فقد قال ﴿ومما رزقناهم ينفقون﴾ وقال بعدها ﴿وإذا سمعوا اللغو أعرضوا عنه وقالوا لنا أعمالنا ولكم أعمالكم ـ القصص ٥٥﴾.

وكذلك في آية الأحزاب فإنه ذكر الأجر بمقابل العمل ﴿من يقنت منكن لله ورسوله وتعمل صالحا نؤتها أجرها مرتين﴾. فناسب ذكر الرحمة في آية الحديد كما ناسب ذكر الأجر في آيتي القصص والأحزاب والله اعلم.

﴿ويجعل لكم نورا تمشون به﴾

ذكر صاحب الكشاف أن ذلك يوم القيامة والذي يظهر أن ذلك عام في الدنيا ويوم القيامة كما قال تعالى ﴿أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نورا يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زُيّن للكافرين ما كانوا يعملون ـ الأنعام ١٢٢﴾ وكما قال ﴿هو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات إلى النور ـ الحديد ٩﴾.

وقد تقول: ولم لم يقل ههنا (ويجعل لكم نورا تمشون به في الناس) كما قال في آية الأنعام؟

---

(١) الكشاف ٤/٦٨.

(٢) أنظر لسان العرب (أجر)، القاموس المحيط (أجر).

والجواب أن السياق مختلف فيهما فإن آية الحديد كما ذكرنا عامة في الدنيا ويوم القيامة بل استظهر بعض المفسرين أن ذلك في يوم القيامة. ويوم القيامة لا يكون المشي بالنور في الناس بل هو نور خاص بكل مؤمن لا يتعدى غيره.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنه اكتنف آية الأنعام ذكر الناس ومعاملاتهم وافتراءاتهم وضلالهم وإضلالهم وما إلى ذلك. فهي في سياق الناس وأحوالهم فناسب ذكرهم في الآية بخلاف آية الحديد فإنها ليست في مثل هذا السياق وإنما تقدمها ذكر الرهبانية. والرأفة والرحمة فأطلق المشي سواء كان في معاملات الناس وأحوالهم أم في الاعتقاد.

﴿والله غفور رحيم﴾

سبق ذكر المغفرة والرحمة في الآية وذلك في قوله ﴿يؤتكم كفلين من رحمته﴾ وقوله ﴿ويغفر لكم﴾ فناسب قوله ﴿والله غفور رحيم﴾.

قد تقول: ولم قدم المغفرة على الرحمة فقال ﴿والله غفور رحيم﴾ مع أنه سبق ذكر الرحمة ذكر المغفرة في الآية فقال ﴿يؤتكم كفلين من رحمته﴾ ثم قال ﴿ويغفر لكم﴾؟

فنقول: حيث اجتمع الاسمان الكريمان الغفور الرحيم في القرآن الكريم قدم اسمه الغفور إلا في موطن واحد وهو قوله في سورة سبأ ﴿يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو الرحيم الغفور ـ سبأ ٢﴾.

ومما قيل في سبب ذلك أن آية سبأ لا تختص بالإنسان وإنما هي عامة فقدم الرحمة لأنها عامة لا تختص بالإنسان فإن الرحمة قد تكون بالحيوان أيضاً أما المغفرة فهي خاصة بالإنسان فقدم الرحيم على الغفور.

ومن الملاحظ أيضاً أنه في جميع المواطن التي ورد فيها هذان الاسمان الكريمان تقدم قبلهما ذكر للإنسان في صورة من الصور إلا آية سبأ فإنه لم يتقدمها ذكر للإنسان. قال تعالى ﴿الحمد لله الذي له ما في السماوات وما في الأرض وله الحمد في الآخرة وهو الحكيم الخبير ۝ يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو الرحيم الغفور﴾ فلم يذكر أمرا يتعلق بالإنسان.

وقد ذكر بعد الآية أصناف الناس فقال ﴿وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة...﴾ فلما أخر ذكر الناس أخر ما يتعلق بهم وهو المغفرة. فقدم ما يتعلق بالمتقدم وأخر ما يتعلق بالمتأخر. والله أعلم.

﴿لئلا يعلم أهل الكتاب ألاّ يقدرون على شيء من فضل الله وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم﴾

أي إن إيتاء الكفلين من الرحمة والمغفرة وجعل النور إنما يكون بالإيمان بالرسول الخاتم محمد ولا يكون بغير ذلك وإن من لم يؤمن بمحمد فهو محروم ليس له شيء من ذلك ولا ينفعه إيمانه بمن قبله من الرسل حتى يؤمن بمحمد.

وقد أخبرهم بذلك ليعلم أهل الكتاب أنهم لا يستطيعون على شيء من فضل الله فيمنعونه من غيرهم أو يظنون أن فضل الله منحصر فيهم وإنما الفضل بيد الله سبحانه يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

وقال ﴿على شيء من فضل الله﴾ ولم يقل (على فضل الله) ليدل على أنهم لا يقدرون على أي شيء مهما قل.

و(لا) في قوله ﴿لئلا يعلم﴾ مزيدة تفيد التوكيد أي ليعلم أهل الكتاب ذلك علما مؤكدا ولا تستبد بهم ظنونهم وأهواؤهم.

و(لا) تزاد بعد (أن) للتوكيد إذا كان اللبس مأمونا والمعنى متضحا. جاء في (تفسير الرازي): "إن أهل الكتاب وهم بنو إسرائيل كانوا يقولون: الوحي والرسالة فينا. والكتاب والشرع ليس إلا لنا. والله تعالى خصنا بهذه الفضيلة العظيمة من بين جميع العالمين.

إذا عرفت هذا فنقول: إنه تعالى لما أمر أهل الكتاب بالإيمان بمحمد عليه الصلاة والسلام وعدهم بالأجر العظيم على ذلك الإيمان أتبعه بهذه الآية. والغرض منها أن يزيل عن قلوبهم اعتقادهم بأن النبوة مختصة بهم وغير حاصلة إلا في قومهم. فقال إنما بالغنا في هذا البيان وأطنبنا في الوعد والوعيد ليعلم أهل الكتاب أنهم لا يقدرون على تخصيص فضل الله بقوم معينين ولا يمكنهم حصر الرسالة والنبوة في قوم مخصوصين وأن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ولا اعتراض عليه في ذلك أصلا"[1].

وجاء في (روح المعاني): "أي ليعلم أهل الكتاب القائلون: [المؤمنون] بكتابكم منا فله أجران ومن لم يؤمن بكتابكم فله أجر كأجوركم أنهم لا ينالون شيئا من فضل الله من الأجرين وغيرهما ولا يتمكنون من نيله ما لم يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم وحاصله الإعلام بأن إيمانهم بنبيهم لا ينفعهم شيئا ما لم يؤمنوا بالنبي عليه الصلاة والسلام. فقولهم: (من لم يؤمن بكتابكم فله أجر) باطل.

---

(1) تفسير الرازي ٢٩/٢٤٨-٢٤٩.

وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان قال: لما نزلت ﴿أولئك يؤتون أجرهم مرتين بما صبروا ـ القصص ٥٤﴾ فخر مؤمنو أهل الكتاب على أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: لنا أجران ولكم أجر. فاشتد ذلك على أصحابه عليه الصلاة والسلام فأنزل الله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا...﴾... إلخ. فجعل لهم سبحانه أجرين مثل ما لمؤمني أهل الكتاب. وقال الثعلبي: فجعل لهم أجرين وزادهم النور ثم قال سبحانه ﴿لئلا يعلم...﴾... إلخ.

وحاصله على هذا ليعلموا أنهم ليسوا مُلاّك فضله عز وجل فيزووه عن المؤمنين ويستبدوا به دونهم [1].

قد تقول: لقد قال في مكان آخر ﴿والله ذو فضل عظيم ـ آل عمران ١٧٤﴾ بالتنكير وقال ههنا ﴿والله ذو الفضل العظيم﴾ بالتعريف. فما السبب؟

فنقول: إن السياق مختلف في كل منهما. فقد قال في آل عمران ﴿الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ۞ فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم ـ آل عمران ١٧٣-١٧٤﴾ فهي في نجاة المؤمنين في معركة أحد وأنهم لم يمسسهم سوء بعدها. أما سياق آية الحديد فهي في المغفرة والرحمة والنور فكان الفضل أعظم. فناسب كل تعبير السياق الذي ورد فيه.

---

(١) روح المعاني ٢٧/٢٩٦-٢٩٧.

مراجع الكتاب

- **الإتقان في علوم القرآن** للسيوطي (ط٣/١٣٧٠هـ ـ ١٩٥١م) ـ شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي ـ مصر.
- **أنوار التنزيل** للقاضي البيضاوي ـ المطبعة العثمانية ١٣٠٥هـ.
- **البحر المحيط** لأبي حيان (ط١/١٣٢٨هـ) ـ مطبعة السعادة ـ مصر.
- **البرهان في علوم القرآن** للزركشي تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم (ط١/١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م) ـ دار إحياء الكتب العربية.
- **تاج العروس شرح القاموس** لمحمد مرتضى الزبيدي ـ منشورات مكتبة الحياة ـ بيروت. [تصوير على الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٠٦هـ].
- **تاريخ العرب قبل الإسلام** للدكتور جواد علي (ج٧/ القسم اللغوي) ـ مطبعة المجمع العلمي العراقي ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م.
- **التبيان في أقسام القرآن** لابن القيم ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٢م ـ ١٤٠٢هـ.
- **التحرير والتنوير** لمحمد الطاهر بن عاشور ـ دار سحنون للنشر والتوزيع ـ تونس.
- **التطور النحوي للغة العربية** للأستاذ برجشتراسر ـ مطبعة السماح [طبعها حمد حمدي البكري سنة ١٩٢٩م].
- **التعبير القرآني** للدكتور فاضل صالح السامرائي ـ مطبعة دار الكتاب للطباعة والنشر ـ جامعة الموصل (ط١/١٩٨٩م).
- **التفسير القيم** لابن القيم جمع محمد أويس الندوي ـ مطبعة السنة المحمدية ١٩٧٣م.
- **التفسير الكبير** لفخر الدين الرازي ـ المطبعة البهية ـ مصر.
- **تفسير ابن كثير** طبع دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي وشركاه.
- **الخصائص** لابن جني تحقيق محمد علي النجار ـ مطبعة دار الكتب المصرية.
- **درة التنزيل وغرة التأويل** للخطيب الاسكافي ـ منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت (ط١/١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م).
- **روح المعاني في تفسير القرآن الكريم** لشهاب الدين السيد محمود الألوسي ـ إدارة الطباعة المنيرية ـ دار إحياء التراث العربي.

- **شرح الأشموني على ألفية ابن مالك** ـ دار إحياء الكتب العربية.
- **شرح الشافية** لرضي الدين الاستراباذي ـ تحقيق محمد محيي الدين وجماعة ـ مطبعة حجازي بالقاهرة.
- **شرح الكافية** لرضي الدين الاستراباذي ـ مطبعة الشركة الصحافية العثمانية سنة ١٣١٠هـ.
- **فتح القدير** للشوكاني (ط١) ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٤٩هـ.
- **فقه اللغة** لأبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي ـ مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٧١هـ ـ ١٩٥٢م.
- **القاموس المحيط** لمجد الدين الفيروز آبادي (ط٥) شركة فن الطباعة ـ مصر.
- **الكشاف عن حقائق التنزيل** لجار الله الزمخشري ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٦٧هـ ـ ١٩٤٨م.
- **لباب النقول في أسباب النزول** للواحدي.
- **لسان العرب** لابن منظور ـ مصور على طبعة بولاق.
- **المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز** لابن عطية تحقيق عبد الله بن إبراهيم الأنصاري والسيد عبد العال السيد إبراهيم (ط١ ـ الدوحة ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م).
- **المصباح المنير** للفيومي ـ المكتبة العلمية ـ بيروت.
- **معاني القرآن** لأبي زكريا الفراء ـ مطبعة دار الكتب المصرية للتأليف والترجمة ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.
- **معاني النحو** للدكتور فاضل صالح السامرائي ـ مطابع دار الحكمة للطباعة والنشر ـ الموصل (ط١/ ١٩٩١م).
- **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب** لابن هشام الأنصاري ـ تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
- **المفردات في غريب القرآن** للراغب الأصفهاني ـ طهران.
- **ملاك التأويل** لأبي جعفر أحمد بن الزبير ـ تحقيق الدكتور محمود كامل أحمد ـ دار النهضة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
- **النشر في القراءات العشر** لابن الجزري ـ مطبعة مصطفى محمد ـ مصر.
- **نيل الأوطار** للشوكاني.

فهرست الكتاب





جامعة الشارقة

ص.ب.، ٢٧٢٧٢، الشارقة - هاتف، ٥٥٨٥٠٠٠ (٠٠٩٧١٦) - فاكس، ٥٥٨٥٠٩٩ (٠٠٩٧١٦)

P. O. Box 27272, Sharjah - Tel.: (009716) 5585000 - Fax: (009716) 5585099

Email: info@sharjah.ac.ae - Website: www.sharjah.ac.ae





جامعة الشارقة

ص.ب.: ٢٧٢٧٢، الشارقة - هاتف: ٥٥٨٥٠٠٠ (٠٠٩٧١٦) - فاكس: ٥٥٨٥٠٩٩ (٠٠٩٧١٦)

P. O. Box: 27272, Sharjah - Tel.: (009716) 5585000 - Fax: (009716) 5585099

Email: info@sharjah.ac.ae - Website: www.sharjah.ac.ae

على طريق التفسير البياني

الجزء الثاني

الدكتور فاضل صالح السامرائي

كلية الآداب والعلوم - قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة الشارقة

١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م



النشـر العلمي (٢٤)

جامعة الشارقة

على طريق التفسير البياني

الجزء الثاني

الدكتور فاضل صالح السامرائي

كلية الآداب والعلوم - قسم اللغة العربية وآدابها

جامعة الشارقة

١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م

النشـر العلـمي (٢٤)

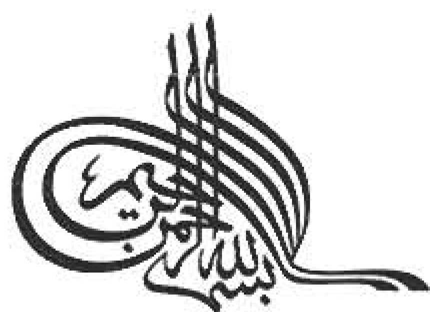
جامعة الشارقة



إصدارات سنة ٢٠٠٥
مركز البحوث والدراسات
هاتف: (٥٠٥٠٥٥٠) فاكس: (٥٠٥٠٥٥٢)
E-mail: research@sharjah.ac.ae



جامعة الشارقة
ص.ب: ٢٧٢٧٢، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة
هاتف: (٠٠-٥٥٨٥٠-٦-٩٧١+) فاكس: (٥٥٨٥٠٩٩-٦-٩٧١+)
Web site: http://www.sharjah.ac.ae


بسم الله الرحمن الرحيم

سورة يس

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿يس * والقرآن الحكيم * إنك لمن المرسلين * على صراط مستقيم * تنزيل العزيز الرحيم * لتنذر قوماً ما أنذر آباؤهم فهم غافلون * لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون * إنّا جعلنا في أعناقهم أغلالاً فهي إلى الأذقان فهم مقمحون * وجعلنا من بين أيديهم سدّاً ومن خلفهم سدّاً فأغشيناهم فهم لا يُبصرون * وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون * إنما تنذر من اتّبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم *﴾

* * *

﴿يس والقرآن الحكيم﴾

قيل في الأحرف المقطعة كلام كثير وأنا لا أستطيع أن أذكر أكثر مما ذكروا، غير أني أودّ أن أقول هنا إن هذه الأحرف مهما قيل فيها فإنها تلفت انتباه السامع وتجعله يصغي إلى ما يقال بعدها، فكأنها وسيلة تعبيرية تشدّ الذهن ولذا قال قوم إنها فواتح للتنبيه واستئناف الكلام. وقال آخرون إنها إشارة إلى حروف المعجم كأنه قال للعرب إنما تحديتكم بنظم هذه الحروف التي تعرفونها فأنا أجعل منها كلاماً معجزاً يعجز عن مثله الإنس والجن ولو تظاهروا عليه. وقال قوم إن المشركين لما أعرضوا عن سماع القرآن بمكة نزلت ليستغربوها فيفتحون لها أسماعهم فيستمعون القرآن بعدها فتجب عليهم الحجة[1].

وأريد أن أشير إلى أمر آخر بخصوص (يس) فقد ذهب بعضهم إلى أنه اسم من أسماء محمد ﷺ بدليل قوله بعدها (إنك لمن المرسلين)[2].

ولا أرى هذا الاستدلال سديداً، فقد ورد خطاب الرسول ﷺ بعد غيرها من الأحرف المقطعة مما يعلم يقيناً أنه ليس من أسماء الرسول. فقد قال تعالى: **﴿حم**

---

(١) انظر البحر المحيط ١/٣٤.

(٢) انظر البحر المحيط ٧/٣٢٢ ـ ٣٢٣، فتح القدير ٤/٣٤٨.

عسق كذلك يوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم - الشورى ١-٣ ﴾ وقال ﴿**كهيعص ذكر رحمة ربك عبده زكريا - مريم ١،٢**﴾ وقال ﴿**ن والقلم وما يسطرون ما أنت بنعمة ربك بمجنون وإن لك لأجراً غير ممنون - القلم ١-٣**﴾.

ولم يقل أحد إن ﴿**حم عسق**﴾ أو ﴿**كهيعص**﴾ أو ﴿**ن**﴾ من أسماء الرسول. جاء في (التبيان في أقسام القرآن): «والصحيح أن يس بمنزلة حم والم ليست من أسماء النبي ﷺ»[1].

﴿والقرآن الحكيم﴾

أقسم ربنا سبحانه بالقرآن الكريم، والقرآن علَم على الكتاب الذي أنزله على سيدنا محمد ﷺ، وهو مأخوذ من لفظ القراءة، فإن القرآن في الأصل مصدر للفعل قرأ والمصدر الآخر (قراءة).

قال تعالى: ﴿**فإذا قرأناه فاتبع قرآنه - القيامة ١٨**﴾ أي اتبع قراءته[2].

ويسمى أيضاً (الكتاب) وأقسم به ربنا أيضاً فقال: (حم والكتاب المبين) والكتاب من (الكتابة).

والتسمية بالقرآن والكتاب إشارة إلى أنه يُقرأ ويكتب فهو كتاب لكونه مكتوباً وقرآن لكونه مقروءاً. فأقسم به ربنا مكتوباً ومقروءاً.

﴿الحكيم﴾

يحتمل عدة معان كلها يمكن أن تكون مرادة.

فهو يمكن أن يكون (فعيل) بمعنى اسم المفعول أي (مُحكَم) والمحكم هو الذي لا يتناقض ولا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه[3]، قال تعالى: ﴿**كتاب أحكمت آياته ثم فصلت ـ هود ١**﴾ وقال: ﴿**هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات - آل عمران ٧**﴾، تقول: أحكمت الشيء فهو مُحكَم وحكيم.

والحكيم أيضاً صاحب الحكمة، فيكون القرآن حكيماً بمعنى أنه ذو حكمة أي متضمن إياها ومتصف بها فيكون الإسناد مجازياً وحقيقة الإسناد إلى الله تعالى

---

(١) التبيان في أقسام القرآن ٢٦٧.

(٢) لسان العرب (قرا) ١/١٢٣.

(٣) انظر تفسير ابن كثير ٣/٥٦٣، فتح القدير ٤/٢٤٩، البحر المحيط ٧/٣٢٣.

كما قال تعالى: **﴿وما أمر فرعون برشيد - هود ٩٧﴾** فنسب عدم الرشد إلى أمره والحقيقة نسبة ذلك إلى فرعون وهو كما تقول رأي حكيم وقول حكيم. أو إنه حكيم لأنه ينطق بالحكمة فجعله كالحي المتكلم وهو من باب الاستعارة[1].

والحكيم أيضاً صيغة مبالغة من الحكم[2] فهو بمعنى الحاكم، والمعنى أنه قرآن حاكم وهو كذلك فهو الحكَم العدل والقول الفصل وحكمه يعلو على جميع الأحكام فهو يحكم ويهيمن على غيره من الأحكام والكتب كما قال تعالى **﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب ومهيمناً عليه - المائدة ٤٨﴾**.

وهذه المعاني كلها مرادة مطلوبة فهو كتاب محكم وحكيم متصف بالحكمة ناطق بها وحاكم مهيمن على الكتب والشرائع والأحكام.

فجمع بقوله (الحكيم) عدة معان كلها مرادة مطلوبة، وجمع بين الحقيقة والمجاز وجمع بين المجاز العقلي والاستعارة ولا تؤدي كلمة أخرى هذا المؤدى.

﴿إنك لمن المرسلين﴾

جواب القسم، فهو قد أقسم بالقرآن الحكيم إنه لمن المرسلين.

وقد تقول: كيف يقسم بالقرآن والمفروض أن يقسم بشيء أجمع المقسِم والمقسَم له على تعظيمه وقبوله مقسَماً به والقوم لا يرون أن القرآن كلام الله فلا يعتدّون بالقسم به، فما قيمة هذا القسم؟

والجواب أن القرآن جعله الله معجزة الرسول والدليل الأكبر على رسالته والبرهان الأعظم عليها. قال تعالى: **﴿وقالوا لولا أُنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين * أولَم يكفهم أنّا أنزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم- العنكبوت ٥٠ ـ ٥١﴾**.

وقد سماه الله برهاناً فقال: **﴿يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نوراً مبينا - النساء ١٧٤﴾**.

وقد تحداهم به أكثر من مرة ووصفه بأنه قرآن حكيم. فهو قد أقسم بما تقوم به الحجة عليهم. فكأنه قال لهم تدبروا هذا القرآن وتأملوه فإنه أحكم إحكاماً لا إحكام

---

(١) انظر الكشاف ٢/٥٨١، التفسير الكبير ٢٦/٤٠، روح المعاني ٢٢/٢١١.

(٢) انظر البحر المحيط ٧/٣٢٣.

بعده وأنه حكيم ينطق بالحكمة وهو حاكم يعلو ولا يعلى عليه فلو تدبرتموه لعلمتم علم اليقين أنه أنزل من عند الله. فهذا من أحسن القسم.

جاء في (التفسير الكبير): «إن هذا ليس مجرد الحلف وإنما هو دليل خرج في صورة اليمين لأن القرآن معجزة ودليل كونه مرسلاً هو المعجزة والقرآن كذلك»[1].

ومثل هذا القسم يستعمل في حياتنا العامة لإقامة الدليل وذلك كأن ينكر شخص إحسان شخص عليه وأنت تعلم أن قميصه الذي يلبسه هو مما أحسن به عليه فتقول له: (ورب لابس هذا القميص إنه لمحسن) أو (ورب هذا القميص إنه لجواد) بل قد يقولون (وحق هذا القميص إنه لكريم). فتقسم بما تقوم عليه الحجة والدليل الذي لا يتمكن من إنكاره.

ثم إن هذا القران هو البرهان وهو موضوع الرسالة في آن واحد. فإنه أحياناً تختلف المعجزة عن موضوع الرسالة فتكون المعجزة لتأييد الرسالة وذلك كمعجزة موسى في قلب العصا حية أو جعل اليد بيضاء للناظرين أو نحوهما فإن هذه المعجزات ليست موضوع الرسالة وإنما الرسالة هي التوحيد والتعاليم التي أمر بها ربنا سبحانه، وهذه المعجزات لتأييد الرسول وتصديقه بما يقول. ونحو ناقة صالح فإنها معجزة وآية على صدق سيدنا صالح ولكنها ليست هي موضوع الرسالة فإنه أرسل بعبادة الله وحده والأوامر والنواهي التي أرادها ربنا وبلغها نبي الله. أما القرآن الكريم فهو المعجزة والآية الدالة على صدقه ﷺ وإنه هو موضوع الرسالة وبذلك جمع الفضلين وحاز الشرفين فاستحق بذلك أن يقسم به.

وقد أكد الجواب بـ (إن) واللام ﴿**إنك لمن المرسلين**﴾ وذلك لشدة إنكار قومه لرسالته كما بينت ذلك الآيات التي بعدها، فقد ذكر أنهم غافلون وأنه حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون. وأنه جعل من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشاهم فهم لا يبصرون وأنه سواء عليهم الإنذار وعدمه فهم لا يؤمنون على أية حال. فاستدعى ذلك الزيادة في التوكيد.

وقال: ﴿**إنك لمن المرسلين**﴾ ولم يقل (إنك رسول) ذلك أن قوله ﴿**من المرسلين**﴾ يدل على أنه واحد من جماعة يشتركون معه في الوصف. وأما قوله (إنك رسول) فإنه إخبار بصفته بغض النظر عما إذا كان يشاركه أحد في الوصف

(١) التفسير الكبير ٤١/٢٦.

أم لا. فأنت تقول (هو ناجح) فتخبر عن نجاحه سواء كان ثمة ناجح غيره أم لا. وتقول (هو من الناجحين) وذلك إذا كان معه آخرون. وكذلك تقول (هو ناجٍ) وقد لا يكون معه ناجٍ آخر وتقول (هو من الناجين) إذا كان معه ناجون، وتقول (هو مُغرَق) و(هو من المغرقين). فقوله ﴿**إنك لمن المرسلين**﴾ يشير إلى أنه ليس بدعاً من الرسل وإنما هو واحد من جماعة لهم مثل صفته.

﴿على صراط مستقيم﴾

يحتمل أن يكون هذا الجار والمجرور خبراً بعد خبر أي إنك على صراط مستقيم كما تقول (إنه من أهل بغداد من أصحاب الثراء) فأخبرت أنه من أهل بغداد وأنه من أصحاب الثراء.

كما يحتمل أن يكون متعلقا بالمرسلين أي إنك من الذين أرسلوا على صراط مستقيم.

وقد تقول: وما الفرق بين التقديرين؟

والجواب أنك إذا جعلته خبراً بعد خبر فإنه يصح أن تستغني بأحد الخبرين ويتم الكلام فإنه يصح ان تقول (إنك لمن المرسلين) وتكتفي كما قال تعالى في موطن آخر ﴿**تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين - البقرة ٢٥٢**﴾.

وتقول (إنك على صراط مستقيم) وتكتفي كما قال تعالى ﴿**فاستمسك بالذي أوحي إليك إنك على صراط مستقيم- الزخرف ٤٣**﴾.

أما إذا جعلته متعلقاً بالمرسلين فإنك تجعل الكلام لا يتم إلا بمتعلقه فقوله (على صراط مستقيم) يكون مرتبطا بما قبله متعلقا به كما تقول (أنت من المرسلين بهذا الأمر) أو (أنت من المرسلين إلى هؤلاء القوم) و(أنت من المرسلين على نفقة الدولة).

وقد تقول: ولم لم يكتف بأحد الخبرين كما فعل في موطن آخر؟

والجواب: أنه لو قال (إنك لمن المرسلين) لدلّ على أنه على صراط مستقيم تضمنا لا تصريحاً فإن كونه من المرسلين يدل على أمور كثيرة منها أنه صادق ومنها أنه على حق ومنها أنه على صراط مستقيم ومنها أنه يأمر بالخير ومنها مجرد الإخبار أنه من المرسلين لا إلى إرادة معنى متضمن، فقوله (على صراط مستقيم)

حدد أمراً معيناً مما تضمنه كونه من المرسلين ولم يدعْ ذلك للذهن الذي قد ينصرف إلى أمور غير معينة. وقد يقتضي المقام أن يصرح بأمور مما تقتضيه الرسالة.

أما إذا قال (إنك على صراط مستقيم) فقط فإنه لا يدل على أنه من المرسلين فكون الشخص على الصراط المستقيم لا يعني أنه رسول من عند الله. فجمع بين الأمرين لإفادة المعنيين تصريحا.

وقد تقول: إذا كان الأمر كذلك فلم اكتفى إذن بأحد الخبرين في موطن آخر من القرآن، فقال في موطن ﴿**وإنك لمن المرسلين**﴾ وقال في موطن آخر ﴿**إنك على صراط مستقيم**﴾؟

والجواب أن كل موطن يقتضي ما ذكر فيه وإليك إيضاح ذلك:

قال تعالى ﴿**تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين - البقرة ٢٥٢**﴾.

وقال: ﴿**فاستمسك بالذي أوحي إليك إنك على صراط مستقيم - الزخرف ٤٣**﴾.

وإذا نظرنا في سياق آية البقرة لم نر فيه ذكراً للدعوة إلى دين الله وهو الصراط المستقيم وإنما وردت في سياق القصص القرآني، فقد وردت في سياق قصة طالوت وجالوت ثم ذكر بعدها بعضا من الرسل.

لقد وردت في سياق إثبات نبوة الرسول بإخباره عما لم يعلم من أخبار الماضين فإنه لمّا ذكر قصة طالوت قال بعدها: ﴿**تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وإنك لمن المرسلين**﴾ أي أن إجراء هذه الأخبار على لسانك وأنت لا تعلمها دليل على أنك من المرسلين.

وأما آية الزخرف فإنها وردت في سياق الدعوة إلى الله وهداية الخلق إلى صراطه المستقيم، قال تعالى ﴿**أفأنت تسمع الصُم أو تهدي العُمي ومن كان في ضلال مبين * فإمّا نذهبن بك فإنا منهم منتقمون * أو نرينّك الذي وعدناهم فإنا عليهم مقتدرون * فاستمسك بالذي أوحي إليك إنك على صراط مستقيم * وإنه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون * واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا أجعلنا من دون الرحمن آلهة يعبدون - ٤٠ - ٤٥**﴾.

فقوله (أفأنت تسمع الصم أو تهدي العمي ومن كان في ضلال مبين) يعني

هداية الخلق إلى صراطه المستقيم ودينه القويم. وقوله ﴿**وإنه لذكر لك ولقومك**﴾ يعني ما أوحاه إليه فاقتضى ذلك ذكر الصراط المستقيم.

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى إن قوله ﴿**فاستمسك بالذي أوحي إليك**﴾ يعني أنه نبي مرسل، وكذلك قوله ﴿**واسأل من أرسلنا من قبلك من رسلنا**﴾ فجمع بين كونه مرسلا وأنه على صراط مستقيم كما فعل في آية يس فاقتضى كل موطن ما ذكر فيه.

ووصفُ الصراط بأنه مستقيم يدل على أنه أقرب الطرق الموصلة إلى المطلوب وانه طريق قويم وشرع مستقيم. جاء في (الكشاف) «(على صراط مستقيم) خبر بعد خبر. أوصلة للمرسلين. فإن قلت: أي حاجة إليه خبراً كان أو صلة وقد علم أن المرسلين لا يكونون إلا على صراط مستقيم؟

قلت: ليس الغرض بذكره ما ذهبت إليه من تمييز من أرسل على صراط مستقيم من غيره ممن ليس على صفته وإنما الغرض وصفه ووصف ما جاء به من الشريعة فجمع بين الوصفين في نظام واحد كأنه قال: إنك لمن المرسلين الثابتين على طريق ثابت.

وأيضاً فإن التنكير فيه دال على أنه أرسل من بين الصرط المستقيمة على صراط لا يكتنه وصفه»[1].

وجاء في (التفسير الكبير): «(على صراط مستقيم) خبر بعد خبر أي إنك على صراط مستقيم. والمستقيم أقرب الطرق الموصلة إلى المقصد، والدين كذلك فإنه توجه إلى الله تعالى وتولّي[2] عن غيره والمقصد هو الله والمتوجه إلى القصد أقرب إليه من المولّي عنه والمنحرف منه.

ولا يذهب فهم أحد إلى أن قوله إنك منهم على صراط مستقيم مميز له عن غيره كما يقال: إن محمداً من الناس مجتبى لأن جميع المرسلين على صراط مستقيم. وإنما المقصود بيان كون النبي ﷺ على الصراط المستقيم الذي يكون عليه المرسلون»[3].

وقد تقول: ولم قدم ﴿**إنك لمن المرسلين**﴾ على قوله ﴿**على صراط**

(١) الكشاف ٢/٥٨١.
(٢) كذا ورد والصواب وتولٍّ.
(٣) التفسير الكبير ٢٦/٤١.

مستقيم﴾ ولم يقل (إنك لعلى صراط مستقيم من المرسلين)؟

والجواب أنه فعل ذلك لعدة أمور.

منها أن قوله ﴿**إنك لمن المرسلين**﴾ أفضل من كونه على صراط مستقيم. لأن كونه مرسلاً يعني أنه على صراط مستقيم وأنه نبي.

ومنها أن قوله ﴿**إنك لمن المرسلين**﴾ يتضمن أنه على صراط مستقيم، ومنها أن هذا من باب تقديم السبب على المسبَّب فإن كونه على صراط مستقيم إنما هو بسبب أنه مرسل أوحي إليه بهذا الصراط فهو أسبق في الرتبة. ومنها أن تقديم المرسلين يمكن أن يعلق به (على صراط مستقيم) فيكون من تمام معناه كما بينا أي إنك أرسلت على طريق مستقيم.

ولو أنا قلنا (إنك على صراط مستقيم من المرسلين) لم يصح تعليق (من المرسلين) بما قبله فينقطع الكلام ولا يتصل. فإن هذا التقديم أولى من كل ناحية.

﴿تنزيل العزيز الرحيم﴾

بعد أن عظم القرآن بأن أقسم به ووصفه بالحكمة عظمه بإضافته إلى ذاته العلية. فإن الكتاب يعظم من ناحيتين:

١- من حيث ما أودع فيه، وهو تعظيم لذاته.

٢- ومن حيث مرسله.

فقد يكون الكتاب ليس بذي قيمة في ذاته وإنما يعظم بسبب مرسله وصاحبه.

ثم إن صاحبه يكون معظما بسببين: أن يكون مرهوبا مخوفا أو أن يرجى خيره ويطمع في نعمته. وقد جمع الله ذلك بقوله ﴿**تنزيل العزيز الرحيم**﴾ فجمع بين الترغيب والترهيب وهما مصدر التعظيم للذات وما يتصل بها. فقوله (العزيز) يفيد أنه نافذ أمره. و(الرحيم) يفيد أنه ذو رحمة وليس متجبراً عاتياً.

ففخم الكتاب وعظمه من الناحيتين: من حيث ذاته، ومن حيث مرسله. جاء في (روح المعاني): « ﴿**تنزيل العزيز الرحيم**﴾ نصب على المدح أو على المصدرية لفعل محذوف أي نزل تنزيل... وأيا كان ففيه إظهار لفخامة القرآن الإضافية بعد بيان فخامته الذاتية بوصفه بالحكمة.

وفي تخصيص الاسمين الكريمين المعربين عن الغلبة الكاملة والرحمة الفاضلة حث على الإيمان به ترهيبا وترغيبا وإشعاراً بأن تنزيله ناشىء عن غاية الرحمة حسبما أشار إليه قوله تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين)»[1].

وهناك تعظيم آخر للقرآن وهو مكانه المحفوظ فيه فإن الشيء إذا كان ثمينا حفظ في مكان أمين لا تمسّه الأيدي ولا يعبث به العابثون. وقد أشار إلى مكانه المحفوظ فيه فذكر أنه في مكان عالٍ وقد نزّل إلى الرسول تنزيلا. فالتنزيل إنما يكون من المكان العالي المرتفع وهذا يدل على رفعة القرآن ورفعة مكانه.

وعلى هذا يكون أشار إلى تعظيم القرآن من عدة نواح:

١- الإقسام به.

٢- وصفه بأنه حكيم.

٣- وأنه في مكان عالٍ وقد نزله العزيز الرحيم بأمره.

٤- وأن الله أضافه إلى نفسه بوصفي الترهيب والترغيب فلم يترك جهة من جهة التعظيم إلا أشار إليها وذكرها.

واختيار العزيز الرحيم له أكثر من دلالة في السورة.

فإن العزيز هو الغالب وفي ذكره ترهيب للعباد، والرحيم هو المتصف بالرحمة على وجه الثبات وفي ذكره ترغيب لهم فجمع بين الترغيب والترهيب.

وقد طبعت السورة بطابع هذين الاسمين الكريمين فإن جو السورة يشيع فيه العزة والرحمة.

فقد تظهر العزة بنصر أوليائه ومحق أعدائه فقد أهلك أصحاب القرية بصيحة واحدة ﴿**إن كانت إلا صيحة واحدة فاذا هم خامدون - ٢٩**﴾.

وذكر أن آلهتهم التي يعبدونها من دون الله لا تغني شفاعتهم شيئا ولا يتمكنون من إنقاذ من أراده الرحمن بضر فهي ليست لها وجاهة وليس لها قوة وهذا من أظهر الأمور على عزته سبحانه ﴿**إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون - ٢٣**﴾.

وقد ذكر أنه إن شاء أغرقهم فلا معين لهم ولا يتمكن أحد من إنقاذهم إلا إذا

(١) روح المعاني ٢٢/٢١٢ - ٢١٣.

أراد هو ﴿**وإن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون * إلا رحمة منا ومتاعا إلى حين - ٤٣ - ٤٤**﴾.

وذكر أنهم ما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم جميعا فلا يبقى منهم أحد وأنه يحييهم ويجمعهم بصيحة واحدة ﴿**ما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخصِّمون - ٤٩**﴾. ﴿**إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم جميع لدينا محضرون- ٥٣**﴾.

وذكر أنه لو شاء أن يطمس على أعينهم أو يمسخهم على مكانتهم لفعل ولا رادّ لمشيئته ﴿**ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط فأنّى يبصرون * ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم فما استطاعوا مُضيّاً ولا يرجعون - ٦٦ - ٦٧**﴾.

وذكر أن أمره ينفذ بكلمة واحدة يفعل ما يشاء ويكون ما يريد وأنه بيده ملكوت كل شيء وليس لأحد سواه شيء ﴿**إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون * فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون - ٨٣**﴾.

فهل هناك أكبر من هذه العزة؟!

وكذلك جو الرحمة فانه يشيع في السورة أيضا.

فقد تردد ذكر الرحمة والرحمن في السورة أكثر من مرة وذلك نحو قوله:

١- تنزيل العزيز الرحيم

٢- وخشي الرحمن بالغيب

٣- وما أنزل الرحمن من شيء

٤- إن يردن الرحمن بضر

٥- ولا هم ينقذون إلا رحمة منا

٦- لعلكم تُرحمون

٧- هذا ما وعد الرحمن

٨- سلام قولاً من رب رحيم

ثم ذكر عدداً من مظاهر رحمته سبحانه منها:

١- ما جعل في الأرض لعباده من جنات وأنهار وما أخرج لهم من حب يأكلون منه.

٢- وأنه حمل ذريتهم في الفلك المشحون وخلق لهم من مثله ما يركبون.

٣- وأنه خلق لهم أنعاما فهم مالكون لها وأنه ذللها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون. وجعل لهم فيها منافع ومشارب تستوجب شكره سبحانه.

٤- وأنه جعل لهم من الشجر الأخضر ناراً يوقدون منه.

٥- وأنه أرسل إليهم رسلا حذرهم من عبادة الشيطان وهداهم الصراط المستقيم.

وغير ذلك من مظاهر رحمته التي ذكرها في السورة.

وكما لاحظنا أن لهذين الاسمين الكريمين ارتباطا بجو السورة فإن لهذين الاسمين الكريمين ارتباطا بما بعد هذه الآية وهو قوله تعالى ﴿**لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون**﴾.

إذ من الملاحظ في مواطن عديدة من القرآن الكريم ذكر هذين الاسمين بعد ذكر عدم إيمان الأكثرين من الخلق. فقد عقب في سورة الشعراء بعد قصة كل نبي مع قومه بقوله تعالى ﴿**إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين * وإن ربك لهو العزيز الرحيم**﴾.

كما ذكرت تعقيبا على موقف أهل مكة من الرسول ﷺ وذلك قوله تعالى ﴿**فقد كذبوا فسيأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون * أولم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم * إن في ذلك لآية وما كان أكثرهم مؤمنين * وإن ربك لهو العزيز الرحيم**﴾.

فقد تكرر ذكر هاتين الآيتين في هذه السورة ثماني مرات.

ومن أسرار هذا الذكر في هذه السورة وفي سورة الشعراء أنه من مقتضيات اسمه العزيز أن يعز المؤمنين وينصرهم ويذل الكافرين ويهلكهم فتكون العزة في حق المؤمنين نصراً وتأييداً وفي حق الكافرين محقاً وإهلاكاً.

ومن مقتضيات اسمه (الرحيم) أن يرحم المؤمنين ويكرمهم وينجيهم ويدخلهم الجنة ويرحم الكافرين بإلزامهم الحجة وإقامة البينة عليهم وإنذارهم الخوف ليتقوا ناره ويأمنوا عذابه، وأنه أبلغهم رسالته كما أبلغ المؤمنين وأنه لا يعاقبهم إلا بعد إقامة الحجة عليهم وهذا من رحمته بهم. هذا علاوة على أنه يرزقهم وأنهم يتقلبون

في نعمه تعالى على محاربتهم له. وأنت إذا نظرت في هذا التعقيب وجدته يذكر بعد ذكر عقوبة الكافرين وإهلاكهم ورحمته بالمؤمنين وتنجيتهم وذلك بعد ذكر قصة كل نبي في سورة الشعراء، فكان ذكرهما أنسب شيء هنا والله أعلم.

لقد ذكر ثلاثة أسماء لربنا سبحانه واحداً بالتضمن واثنين تصريحا.

أما المذكور بالتضمن فهو قوله (الحكيم) فإنه وصف به القرآن وهو كلامه وإذا كان الكلام حكيما فصاحبه حكيم أيضا بكل معاني الوصف.

وأما الاسمان المصرح بهما فهما العزيز الرحيم. وكمال الاتصاف بهما أن تكون الحكمة معهما فإن العزيز إذا لم يكن حكيما كان متهوراً في عزه فتكون عزته من صفات نقصه. وإذا لم يكن رحيما كانت عزته شدة وكانت وبالا على عباده.

والرحمة من دون عزة ضعف وهي من دون حكمة نقص لأنه لا يعلم كيف يضعها ولا أين يضعها.

فهذه الصفات يكمل بعضها بعضا ويزين بعضها بعضا. فلا خير في رحمة من دون عزة ولا حكمة. ولا خير في عزة من دون حكمة ولا رحمة. ولا خير في حكم بلا عزة ولا رحمة.

جاء في (التفسير الكبير): «(العزيز الرحيم) إشارة إلى أن الملك إذا أرسل رسولا فالمرسل إليهم إما أن يمانعوا المرسل ويهينوا المرسل وحينئذ لا يقدر الملك على الانتقام منهم إلا إذا كان عزيزاً أو يخافوا المرسل ويكرموا المرسل وحينئذ يرحمهم الملك. أو نقول: المرسل يكون معه في رسالته منع عن أشياء وإطلاق لأشياء فالمنع يؤكد العزة والإطلاق يدل على الرحمة»[١].

* * *

﴿لتنذر قوما ما أُنذر آباؤهم فهم غافلون﴾

يحتمل أن يكون (لتنذر) متعلقا بقوله (تنزيل) أو بالفعل المضمر (نزل) فيكون التقدير: تنزيل العزيز الرحيم لتنذر. أو: نزله العزيز الرحيم لتنذر.

كما يحتمل أن يكون متعلقا بـ (المرسلين) أي: إنك لمن المرسلين لتنذر قوما بمعنى: أنك أرسلت لتنذر قوما[٢].

(١) التفسير الكبير ٢٦/٢٤.

(٢) انظر روح المعاني ٢٢/٢١٣.

والظاهر أن (ما) نافية والمعنى: لتنذر قوما لم ينذر آباؤهم ولذلك هم غافلون فإن عدم الإنذار هو سبب غفلتهم المستحكمة. فإن هؤلاء القوم لم يأتهم من نذير كما قال تعال ﴿**لتنذر قوما ما أتاهم من نذير من قبلك - القصص ٤٦، السجدة ٣**﴾. كما أن آباءهم لم ينذروا فاستحكمت الغفلة فيهم إلى درجة أن الإنذار وعدمه سواء عليهم وأنهم كما وصفهم ربنا بقوله: (إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا.... الخ).

وقد جوز بعض المفسرين أن تكون (ما) موصولة أو مصدرية فيكون المعنى (لتنذر قوما الشيء الذي أُنذره آباؤهم) أو (لتنذر قوما مثل إنذار آبائهم). وبذا يكون إثبات الإنذار لآبائهم. والمقصود بالآباء آباؤهم الأقدمون.

وقد تقول: إن قوله تعالى ﴿**فهم غافلون**﴾ يردّ هذا المعنى.

والجواب: كلا إنه لا يرد هذا المعنى، ذلك أن المعنى أن آباءهم الأقدمين أُنذروا ولكنهم غفلوا عن ذلك الإنذار لتقادم العهد كما قال تعالى ﴿**يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل - المائدة ١٩**﴾ وهذا نحو قولنا (انصح فلانا كما نصحت أباه فإنه غافل عن ذلك) أو (قل لفلان أن يعمل بنصيحتنا لأبيه فإنه غافل عنها) فإنك أثبتَ النصيحة وأثبتَ الغفلة عنها.

جاء في (الكشاف) في قوله تعالى (لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم) «قوما غير منذر آباؤهم على الوصف ونحوه قوله تعالى ﴿**لتنذر قوما ما أتاهم من نذير من قبلك**﴾ ﴿**وما أرسلنا إليهم قبلك من نذير**﴾.

وقد فسر (ما أنذر آباؤهم) على إثبات الإنذار. ووجه ذلك أن تجعل (ما) مصدرية لتنذر قوما إنذار آبائهم، أو موصولة منصوبة على المفعول الثاني: لتنذر قوما ما أُنذره آباؤهم من العذاب كقوله تعالى ﴿**إنَّا أنذرناكم عذابا قريبا**﴾.

فإن قلت: أي فرق بين تعلقي قوله (فهم غافلون) على التفسيرين؟

قلت: هو على الأول متعلق بالنفي أي لم ينذر آباؤهم فهم غافلون على أن عدم إنذارهم هو سبب غفلتهم. وعلى الثاني بقوله (إنك لمن المرسلين) لتنذر كما تقول: أرسلتك إلى فلان لتنذره فإنه غافل أو فهو غافل.

فإن قلت: كيف يكونون منذرين غير منذرين لمناقضة هذا ما في الرأي الآخر؟

قلت: لا مناقضة لأن الآي في نفي إنذارهم، لا في نفي إنذار آبائهم. وآباؤهم

القدماء من ولد إسماعيل وكانت النذارة فيهم.

فإن قلت: ففي أحد التفسيرين أن آباءهم لم ينذروا وهو الظاهر فما تصنع به؟

قلت: أريد آباؤهم الأدنون دون الأباعد»(١).

وجاء في (التفسير الكبير): «فعلى قولنا (ما) نافية تفسيره ظاهر فإن من لم ينذر آباؤه وبعد الإنذار عنه فهو يكون غافلا. وعلى قولنا هي للإثبات كذلك لأن معناه: لتنذرهم إنذار آبائهم فإنهم غافلون. وفيه مسائل:

(المسألة الاولى) كيف يفهم التفسيران وأحدهما يقتضي أن لا يكون آباؤهم منذرين والآخر يقتضي أن يكونوا منذرين وبينهما تضادّ؟

نقول على قولنا (ما) نافية معناه ما أنذر آباؤهم، وإنذار آبائهم الأولين لا ينافي أن يكون المتقدمون من آبائهم منذرين والمتأخرون منهم غير منذرين»(٢).

وجاء في (روح المعاني): «(فهم غافلون) هو على الوجه الأول متفرع على نفي الإنذار ومتسبب عنه والضمير للفريقين أي لم ينذر آباؤهم فهم جميعا لأجل ذلك غافلون.

وعلى الأوجه الباقية: متعلق بقوله تعالى (لتنذر) أو بما يفيده (إنك لمن المرسلين) وارد لتعليل إنذاره عليه الصلاة والسلام أو إرساله بغفلتهم المحوجة إليه نحو اسقه فإنه عطشان على أن الضمير للقوم خاصة فالمعنى فهم غافلون عنه أي عما أنذر آباؤهم.

وقال الخفاجي: يجوز تعلقه بهذا على الأول أيضاً وتعلقه بقوله تعالى (لتنذر) على الوجوه وجعل الفاء تعليلية والضمير لهم أو لآبائهم. اهـ ولا يخفى عليك أن المنساق إلى الذهن ما قرر أولا»(٣).

والذي يترجح عندي المعنى الأول وهو الذي يسبق إلى الذهن. أما إذا أريد بالآباء الآباء الأقدمون فإن إسماعيل عليه السلام أبوهم وكان رسولا نبيا ولاشك أنه أنذر قومه، بل إن إبراهيم عليه السلام أبوهم كما قال ﴿**ملة أبيكم ابراهيم**﴾ فلا يتناقض الأمران على ذلك. ولا أرى أنه يعني بذلك إبراهيم أو إسماعيل عليهما

---

(١) الكشاف ٢/٥٨١ - ٥٨٢ وانظر البحر المحيط ٢٦/٤٢.

(٢) التفسير الكبير ٢٦/٤٢.

(٣) روح المعاني ٢٢/٢١٣.

السلام أو من هو ممن دونهما ممن كان بعيداً جداً عن قوم الرسول ﷺ.

إن أقرب رسول إلى نبينا محمد ﷺ عيسى عليه السلام وبينهما أكثر من خمسمائة عام فما بالك بمن قبله ولاشك على هذا أن آباءهم لم ينذروا والله اعلم.

* * *

﴿لقد حقَّ القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون﴾

معنى (حق القول) في القرآن الكريم ثبت لهم العذاب ووجب، والقول هو قوله تعالى ﴿**ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين – السجدة ١٣**﴾. جاء في (الكشاف): «(القول) قوله تعالى ﴿لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾ يعني تعلق بهم هذا القول وثبت عليهم ووجب لأنهم ممن علم أنهم يموتون على الكفر»[١].

وجاء في (فتح القدير): «ومعنى (حق) ثبت ووجب القول. أي العذاب على أكثرهم... وقيل المراد بالقول المذكور هنا هو قوله سبحانه ﴿**فالحق والحق أقول لأملأن جهنم منك وممن تبعك**﴾»[٢].

وجاء في (التفسير الكبير): «في قوله تعالى ﴿**لقد حق القول**﴾ وجوه: (الاول) وهو المشهور أن المراد من القول هو قوله تعالى ﴿**حق القول مني لأملأن جهنم منك وممن تبعك**﴾.

(الثاني) هو أن معناه لقد سبق في علمه أن هذا يؤمن وأن هذا لا يؤمن فقال في حق البعض أنه لا يؤمن وقال في حق غيره انه يؤمن (فحق القول) أي وجد وثبت بحيث لا يبدل بغيره.

(الثالث) هو أن يقال: المراد منه لقد حق القول الذي قاله الله على لسان الرسل من التوحيد وغيره وبان برهانه فأكثرهم لا يؤمنون بعد ذلك... (على أكثرهم) فإن أكثر الكفار ماتوا على الكفر ولم يؤمنوا»[٣].

ولاشك أن سَبْق قولِه لسبق علمه فلا اختلاف بين القولين الأول والثاني مما ذكره الرازي.

---

(١) الكشاف ٥٨٢/٢.

(٢) فتح القدير ٣٩٤/٤.

(٣) التفسير الكبير ٤٣/٢٦ وانظر البحر المحيط ٣٢٣/٧ – ٣٢٤، روح المعاني ٢١٣/٢٢.

وكذلك أن المعنى الذي ذكره في القول الثالث صحيح لكن الذي يظهر أن المراد من معنى (حق القول) في القرآن هو ثبوت العذاب ووجوبه كما ذكرت. والذي يرجح ذلك أنه لم يرد في القرآن الكريم (حق القول) إلا لهذا المعنى وكذلك (حقت كلمة ربك) فاسناد الفعل (حق) إلى القول أو إلى الكلمة لا يعني إلا ثبوت العذاب ووجوبه وذلك في ثلاثة عشر موضعا. قال تعالى:

﴿قال الذين حق عليهم القول ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا - القصص ٦٣﴾.

وقال: **﴿وحق عليهم القول في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس إنهم كانوا خاسرين - فصلت ٢٥﴾.**

وقال: **﴿أولئك الذين حق عليهم القول في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس إنهم كانوا خاسرين - الأحقاف ١٨﴾.**

وقال: **﴿ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين - السجدة ١٣﴾.**

وقال: **﴿لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون - يس ٧﴾.**

وقال: **﴿فحق عليها القول فدمرناها تدميرا - الإسراء ١٦﴾.**

وقال: **﴿لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين - يس ٧٠﴾.**

وقال: **﴿فحق علينا قول ربنا إنا لذائقون - الصافات ٣١﴾.**

وقال: **﴿أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار - الزمر ١٩﴾.**

وقال: **﴿حقت كلمة العذاب على الكافرين - الزمر ٧١﴾.**

وقال: **﴿وكذلك حقّت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون - يونس ٣٣﴾.**

وقال: **﴿ان الذين حقّت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون * ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم - يونس ٩٦، ٩٧﴾.**

وقال: **﴿وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا أنهم أصحاب النار - غافر ٦﴾.**

وبذا يترجح ما ذكرناه.

وذكر في آية يس أنه حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون. وهذا ما حصل فإن أكثر الكفار لم يؤمنوا وماتوا على الكفر[1] وبذا تحقق ما أخبر به القرآن. وهو من الإعجاز لأنه أخبر بالشيء قبل حصوله فحصل.

وقد تقول: وما أدرانا أن هذا الأمر قد تحقق وأن أكثرهم ماتوا على الكفر؟

والجواب: يكفي وروده في القرآن الكريم فإن القرآن أصدق وثيقة تاريخية عما أخبر في وقته. ولو لم يتم هذا الأمر لكان ذلك دليلاً على كذب ما أخبر به ولاعترض عليه الكفار بأن ما أخبر به لم يحصل. فإن القرآن يتلى عليهم ليل نهار وهذه الآية يسمعونها دوما فلو لم يحصل ذلك لكذبوه ولارتدوا عنه.

ثم لنلاحظ أن الآية مصدرة بـ (لقد) وهذه اللام واقعة في جواب قسم عند النحاة سواء كان القسم مذكوراً أم مقدراً. و(قد) حرف تحقيق وقد دخلت على الفعل الماضي ومعنى ذلك أن ما أخبر به قد حصل وتحقق فعلاً.

وقال ﴿**فهم لا يؤمنون**﴾ ولم يقل (فهم لم يؤمنوا) ليدل على أنهم سيموتون على الكفر وأنهم لا يؤمنون في مستقبل حياتهم ولو قال (فهم لم يؤمنوا) لكان إخباراً عن أمر قد مضى.

وكذلك لو قال (فهم غير مؤمنين) لاحتمل أنه يخبر عن حالتهم التي هم عليها وقت نزول الآية وقد يتغير ذلك في المستقبل فقد يكون أشخاص غير مؤمنين وقت نزول هذه الآية وسيؤمنون بعد ذلك. فلا يكون عند ذاك إخباراً عن أمر غيب. فكان قوله الذي قاله أمثل شيء وأنسبه.

وقد تقول: ولم قدم (القول) على الجار والمجرور فقال (لقد حق القول على أكثرهم) مع أنه في مواطن أخرى يقدم الجار والمجرور على القول وذلك نحو قوله تعالى ﴿**وحق عليهم القول في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والانس إنهم كانوا خاسرين - فصلت ٢٥**﴾.

وقوله ﴿**إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون - يونس ٩٦**﴾.

والجواب أن التقديم والتأخير إنما هو لغرض معنوي كما هو مقرر في علم البلاغة.

فما كانت العناية به أكثر قدم في الكلام.

(١) انظر التفسير الكبير ٢٦/٤٤.

فإذا كان الاهتمام بالقول أكثر قُدّم وإذا كان الاهتمام بمن حق عليهم القول أكثر قُدموا. وإليك ايضاح ذلك:

قال تعالى: ﴿**وقيّضنا لهم قرناء فزيّنوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم وحق عليهم القول في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس إنهم كانوا خاسرين - فصلت ٢٥**﴾. فقدم (عليهم) على (القول) ذلك ان السياق فيمن حق عليهم القول أي على الأقوام الذين حق عليهم العذاب ذلك أن الكلام على أعداء الله ابتداء من الآية التاسعة عشرة إلى الآية التاسعة والعشرين. قال تعالى:

﴿**ويوم يحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون * حتى إذا ما جاؤها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون * وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون * وما كنتم تستترون أن يشهد عليكم سمعكم ولا أبصاركم ولا جلودكم ولكن ظننتم أن الله لا يعلم كثيراً مما تعملون * وذلكم ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم فأصبحتم من الخاسرين * فإن يصبروا فالنار مثوًى لهم وإن يستعتبوا فما هم من المعتبين * وقيضنا لهم قرناء فزينوا لهم ما بين أيديهم وما خلفهم وحق عليهم القول في أمم قد خلت من قبلهم من الجن والإنس إنهم كانوا خاسرين * وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغَوْا فيه لعلكم تغلبون * فلنذيقن الذين كفروا عذاباً شديداً ولنجزينهم أسوأ الذي كانوا يعملون * ذلك جزاء أعداء الله النار لهم فيها دار الخلد جزاء بما كانوّا بآياتنا يجحدون * وقال الذين كفروا ربنا أرنا اللذين أضلانا من الجن والإنس نجعلهما تحت أقدامنا ليكونا من الأسفلين - فصلت ١٩ - ٢٩**﴾.

فناسب تقديم ضمير هؤلاء على (القول) لأن الكلام يدور عليهم.

في حين قال ﴿**كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون - يونس ٣٣**﴾. فقدم الكلمة على (الذين فسقوا) لأن الاهتمام ليس منصرفا إلى هؤلاء وإنما الكلام على الله ونعمه واستحقاقه للعبادة فناسب تقديم كلمته سبحانه. قال تعالى:

﴿**فكفى بالله شهيداً بيننا وبينكم إن كنا عن عبادتكم لغافلين * هنالك**

تبلو كل نفس ما أسلفت ورُدّوا إلى الله مولاهم الحق وضلّ عنهم ما كانوا يفترون * قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبّر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون * فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تُصرفون * كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون * قل هل من شركائكم من يبدأ الخلق ثم يعيده قل الله يبدأ الخلق ثم يعيده فأنى تؤفكون * قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق قل الله يهدي للحق أفمن يهدي إلى الحق أحقّ أن يُتّبع أم من لا يهِدّي إلا أن يُهدى فما لكم كيف تحكمون - يونس ٢٩ - ٣٥﴾.

فأنت ترى أنّ الكلام على الله واستحقاقه للعبادة.

والأمر كذلك في آية يس فإن العناية بقول الله عليهم أكثر من الكلام على القوم وأفعالهم. فإنه لم يذكر عن القوم إلا أنهم غافلون لأن آباءهم لم ينذروا. ولم يذكر شيئا عن أفعالهم وإنما ذكر تفسير استحقاق القول عليهم فذكر أنه سبحانه جعل من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً... الخ فذكر ما فعله ربنا ولم يذكر ما فعلوه هم فقال:

﴿**إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا**﴾ فجاعل الأغلال هو الله.

﴿**وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سدا**﴾ وجاعل السد هو الله ﴿**فأغشيناهم**﴾ والذي أغشاهم هو الله.

فناسب تقديم قوله عليهم وهو المناسب للسياق.

فالجعل جعله والإغشاء إغشاؤه والقول قوله.

هذا من حيث السياق والمقام.

وهناك أمر آخر لفظي في هذه الآيات وهو أنه إذا كان حرف الجر داخلا على الضمير نحو (عليهم) و(علينا) تقدم الجار والمجرور على القول وإلا تأخر. وهذا لم يتخلف في جميع هذه الآيات.

قال تعالى ﴿**حق عليهم القول**﴾ في ثلاث آيات: القصص ٦٣، فصلت ٢٥، الأحقاف ١٨.

وقال ﴿**فحق عليها القول - الإسراء ١٦**﴾.

وقال ﴿**فحق علينا قول ربنا - الصافات ٣١**﴾.

وقال ﴿**أفمن حق عليه كلمة العذاب - الزمر ١٩**﴾.

وقال ﴿**إن الذين حقت عليهم كلمة ربك - يونس ٩٦**﴾.

بتقديم الجار والمجرور على الفاعل في كل ذلك.

في حين قال ﴿**لقد حق القول على أكثرهم - يس ٧**﴾.

وقال ﴿**كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا - يونس ٣٣**﴾.

وقال ﴿**حقت كلمة العذاب على الكافرين - الزمر ٧١**﴾.

وقال ﴿**ويحق القول على الكافرين - يس ٧٠**﴾.

بتقديم الفاعل على الجار والمجرور.

فناسب تقديم القول في سورة يس من ناحية اللفظ إضافة إلى المعنى. وأود أن أشير إلى أمر آخر وهو أن كل تعبير قدم فيه ما قدم إنما كان لغرض تقتضيه البلاغة ويقتضيه السياق والمقام إضافة إلى اللفظ، فليس اللفظ وحده الداعي إلى التقديم. فازداد ذلك حسنا على حسن.

* * *

﴿إنّا جعلنا في أعناقهم أغلالاً فهي إلى الأذقان فهم مقمحون﴾

الأغلال جمع غُلّ وهو حلقة من حديد تحيط بالعنق أو باليد أو تجمع بينهما وتسمى الجامعة[1] وذلك بقصد التعنيف والتضييق والتعذيب والأسر[2].

والمقمح الذي يرفع رأسه ويغض بصره[3].

والمعنى أنه سبحانه جعل في أعناقهم أغلالاً ثقالاً غلاظاً عراض المساحة لا واسعة الفتحة تحيط بالعنق كله بحيث تبلغ إلى الذقن فلا تدع أحدهم يطأطىء رأسه أو يبصر ما تحته بل يبقى رافعا رأسه غاضاً بصره فلا يتمكن من رؤية ما قدامه ولا ما تحته ولا ما خلفه بل لا يتمكن من الالتفات يمينا أو يساراً لعرض الغل الذي يحيط بعنقه وضيقه فكيف يبصر طريقه أو يهتدي؟

(١) انظر لسان العرب ١٤/١٣ - ١٧، تاج العروس ٨/٤٩.

(٢) انظر البحر المحيط ٧/٣٢٤.

(٣) الكشاف ٢/٥٨٢.

وهذا تمثيل لحال هؤلاء الكفرة وبقائهم على ضلالهم فلا يتمكنون من الهدى ولا يعرفونه، وربما كان هذا حالهم أيضا في الآخرة.

جاء في (الكشاف): «ثم مثل تصميمهم على الكفر وأنه لا سبيل إلى ارعوائهم بأن جعلهم كالمغلولين المقمحين في أنهم لا يلتفتون إلى الحق ولا يعطفون أعناقهم نحوه ولا يطأطئون رؤوسهم له وكالحاصلين بين سدين لا يبصرون ما قدامهم ولا ما خلفهم في أن لا تأمل لهم ولا تبصر وأنهم متعامون عن النظر في آيات الله.

فإن قلت: ما معنى قوله (فهي إلى الأذقان)؟

قلت: معناه فالأغلال واصلة إلى الأذقان ملزوزة إليها وذلك أن طوق الغل الذي في عنق المغلول يكون ملتقى طرفيه تحت الذقن حلقة فيها رأس العمود نادراً من الحلقة إلى الذقن فلا تخليه يطأطئ رأسه ويوطئ قذاله فلايزال مقمحا.

والمقمح الذي يرفع رأسه ويغض بصره. يقال قمح البعير فهو قامح إذا روى فرفع رأسه»[1].

وجاء في (التفسير الكبير): «معناه إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا ثقالا غلاظا بحيث تبلغ إلى الأذقان فلم يتمكن المغلول معها من أن يطأطئ رأسه.

(المسألة الثالثة) كيف يفهم من الغل في العنق المنع من الإيمان حتى يجعل كناية؟

فنقول: المغلول الذي بلغ الغل إلى ذقنه وبقي مقمحا رافع الرأس لا يبصر الطريق الذي عند قدمه. وذكر بعده أن بين يديه سداً ومن خلفه سداً فهو لا يقدر على انتهاج السبيل ورؤيته. وقد ذكر من قبل أن المرسل على صراط مستقيم فهذا الذي يهديه النبي إلى الصراط المستقيم العقلي جعل ممنوعا كالمغلول الذي يجعل ممنوعا من إبصار الطريق الحسي.

ويحتمل وجها آخر وهو أن يقال الأغلال في الأعناق عبارة عن عدم الانقياد فإن المنقاد يقال فيه أنه وضع رأسه على الخط وخضع عنقه والذي في رقبته الغل الثخين إلى الذقن لا يطأطئ رأسه ولا يحركه تحريك المصدّق»[2].

وإسناد هذا الأمر إلى نفسه سبحانه وتأكيده بإنّ دال على استحكام هذا الأمر وأنه لا يتمكن أحد من فك هذا الغل فلا يتحررون منه، وهو تأكيد لقوله ﴿**لقد حق**

---

(١) الكشاف ٢/٥٨٢.

(٢) التفسير الكبير ٢٦/٤٤ ـ ٤٥.

القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون﴾ فإنه هو الذي جعل الأغلال في أعناقهم فحق قوله عليهم لما علم من عدم اهتدائهم. ولو قال (لقد جُعلت في أعناقهم أغلال) لكان ثمة أمل في فك الأغلال ولكن لا يستطيع احد أن يغير ما قدره الله وحكمه فلا يفك أحد ما أغلقه ربنا ولا يغلق ما فتحه.

وقال ﴿**إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا**﴾ فقدم (أعناقهم) على الأغلال ولم يقل (انا جعلنا أغلالا في أعناقهم) لأن الكلام عليهم وهم مدار الحديث فكان تقديم ما تعلق بهم أولى.

* * *

﴿وجعلنا من بين أيديهم سدّاً ومن خلفهم سدّاً فأغشيناهم فهم لا يبصرون﴾

بعدما ذكر أنه جعل في أعناقهم أغلالاً ذكر أنه جعل من بين أيديهم سدّاً ومن خلفهم سدّا.

وقال (من بين أيديهم) و(من خلفهم) ولم يقل (وجعلنا بين أيديهم سدا وخلفهم سدا) ذلك أن (من) تفيد ابتداء الغاية ومعنى ذلك أنه جعل السد ابتداء من بين أيديهم ولم يترك بينه وبينهم فراغا وكذلك من خلفهم فإن السد ملتصق بهم من الأمام وكذلك من الخلف فلا يستطيعون أن يخطوا خطوة واحدة أو حركة بخلاف ما إذا لم يذكر (من) فإنه يحتمل أن يكون بينهم وبين السد مسافة بعيدة أو قريبة وذلك نحو قوله تعالى ﴿**أفلم يروا إلى السماء فوقهم**﴾ فإن بينهم وبين السماء مسافة بعيدة وكذلك قوله ﴿**أفلم يروا إلى الطير فوقهم صافات**﴾ فإن بينهم وبين الطير مسافة غير قليلة في حين قال عن الأرض ﴿**وجعل فيها رواسي من فوقها - فصلت ١٠**﴾. فجاء بـ (من) ليدل على أن الرواسي ملتصقة بالأرض ليس بينها وبينها فراغ.

ثم قدم الجار والمجرور على السد فقال ﴿**من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا**﴾ ولم يقل (وجعلنا سداً من بين أيديهم وسدّاً من خلفهم) وذلك لأن الكلام عليهم لا على السد فكان تقديم ما تعلق بهم أولى ونحوه قوله تعالى ﴿**إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا**﴾ كما ذكرنا.

وقد تقول: هذا أمر السد من أمامهم فلماذا جعل من خلفهم سداً وما الغرض منه؟

فنقول: كما أنه منعهم من السير إلى أمام منعهم من العودة والرجوع إلى

اماكنهم الأولى. فإن الشخص إذا قطع عليه الطريق عاد إلى مكانه الأول ومقامه الذي كان فيه. وهنا قد منعه من ذلك فبقي في مكانه من الطريق في غير مأمن وفي غير مقام فهلك.

ثم أغشى أبصارهم وغطاهم فمنعهم من الرؤية فهم لا يبصرون ولا يتحركون فكيف يهتدون؟

وقوله ﴿**فأغشيناهم**﴾ يحتمل أنه أغشاهم بالسدين أي غطاهم فلا يستطيعون الإبصار ولا الحركة أو أغشى ابصارهم علاوة على السدين. وفي كلتا الحالتين لا يستطيعون الحركة ولا الإبصار.

وقد تقول: ولم ترك الجانبين وهما جهتا اليمين واليسار فلم يذكر أنه جعل فيهما سدين؟

فنقول:

١- إن قوله ﴿**من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا**) منعهم من الحركة البتة إلى أية جهة كانت ذلك لأن السدين ملتصقان بهم.

٢- قوله ﴿**فأغشيناهم**﴾ أي غطيناهم والتغطية تشمل جميع الجسم وليس جانبا منه أو جانبين فلا يستطيعون الحركة لإغشائهم.

٣- قوله ﴿**فهم لا يبصرون**﴾ يمنعهم من معرفة ما هم عليه من السبيل.

٤- إذا اتجهوا إلى جهة اليمين كان السد من بين أيديهم أيضا ومن خلفهم لأن هذه الجهة ستكون هي الأمام فتكون مسدودة عليهم وإن أية جهة سيتجهون إليها ستكون هي ما بين أيديهم فيجعل سداً من بين أيديهم ومن خلفهم. فقوله (من بين أيديهم ومن خلفهم) يشمل جميع الجهات لأن أية جهة يتجهون إليها ستكون ما بين أيديهم فلا حاجة إلى ذكر جهتي اليمين واليسار فما ذكره يغني عن ذكرهما.

وإسناده الجعل والاغشاء إلى الله تعالى بيان أنه لا يمكن لأحد أن يزيل السدين أو يرفع الغشاوة.

جاء في (التفسير الكبير): «وعلى هذا فقوله تعالى ﴿**وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون**﴾ يكون متمما لمعنى جعل الله إياهم مغلولين لأن قوله (وجعلنا من بين أيديهم سدا) إشارة إلى أنهم لا ينتهجون سبيل الرشاد فكأنه قال: لا يبصرون الحق فينقادون له لمكان السد ولا ينقادون لك

فيبصرون الحق فينقادون له لمكان الغل...

وفيه وجه آخر وهو أن يقال: المانع إما أن يكون في النفس وإما أن يكون خارجا عنها. ولهم المانعان جميعاً من الإيمان. أما في النفس فالغل وأما من الخارج فالسد. ولا يقع نظرهم على أنفسهم فيرون الآيات التي في أنفسهم كما قال تعالى ﴿**سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم**﴾ وذلك لأن المقمح لا يرى نفسه ولا يقع بصره على يديه، ولا يقع نظره على الآفاق لأن من بين السدين لا يبصرون الآفاق فلا تبين لهم الآيات التي في الآفاق وعلى هذا فقوله ﴿**إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا**﴾ ﴿**وجعلنا من بين أيديهم**﴾ إشارة إلى عدم هدايتهم لآيات الله في الأنفس والآفاق.

وفي تفسير قوله تعالى ﴿**وجعلنا من بين أيديهم سدا**﴾ مسائل:

(**المسألة الأولى**) السد من بين الأيدي ذكره ظاهر الفائدة فإنهم في الدنيا سالكون وينبغي أن يسلكوا الطريقة المستقيمة (ومن بين أيديهم سدا) فلا يقدرون على السلوك. وأما السد من خلفهم فما الفائدة فيه؟

فنقول: الجواب عنه من وجوه.

(**الأول**) هو أن الإنسان له هداية فطرية والكافر قد يتركها وهداية نظرية والكافر ما أدركها فكأنه تعالى يقول (جعلنا من بين أيديهم سدا) فلا يسلكون طريقة الاهتداء التي هي نظرية (وجعلنا من خلفهم سدا) فلا يرجعون إلى الهداية الجبلّية التي هي الفطرية...

(**الثالث**) هو أن السالك إذا لم يكن له بد من سلوك طريق فإن انسدّ الطريق الذي قدامه يفوته المقصد ولكنه يرجع وإذا انسد الطريق من خلفه ومن قدامه فالموضع الذي هو فيه لا يكون موضع إقامة لأنه مهلك، فقوله (وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم) إشارة إلى إهلاكهم.

(**المسألة الثانية**) قوله تعالى ﴿**فأغشيناهم**﴾ بحرف الفاء يقتضي أن يكون للإغشاء بالسد تعلق ويكون الإغشاء مرتبا على جعل السد فكيف ذلك؟

فنقول: ذلك من وجهين:

أحدهما أن يكون ذلك بيانا لأمور مترتبة يكون بعضها سببا للبعض فكأنه تعالى قال (إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا) فلا يبصرون أنفسهم لإقماحهم (وجعلنا

من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا) فلا يبصرون ما في الآفاق وحينئذ يمكن أن يروا السماء وما على يمينهم وشمالهم فقال بعد هذا كله (وجعلنا على أبصارهم غشاوة) فلا يبصرون شيئا أصلا.

وثانيهما: هو أن ذلك بيان لكون السد قريبا منهم بحيث يصير ذلك كالغشاوة على أبصارهم فإن من جعل من خلفه ومن قدامه سدين ملتزقين به بحيث يبقى بينهما ملتزقا بهما تبقى عينه على سطح السد لا يبصر شيئا. أما غير السد فللحجاب. وأما عين السد فلكون شرط المرئي أن لا يكون قريباً من العين جداً.

(المسألة الثالثة) ذكر السدين من بين الأيدي ومن خلف ولم يذكر من اليمين والشمال ما الحكمة فيه؟... لأنهم إن قصدوا السلوك إلى جانب اليمين أو جانب الشمال صاروا متوجهين إلى شيء ومولين عن شيء فصار ما إليه توجههم ما بين أيديهم فيجعل الله السد هناك فيمنعه من السلوك. فكيفما يتوجه الكافر يجعل الله بين يديه سدا.

ووجه آخر أحسن مما ذكرنا وهو أنا لما بينا أن جعل السد صار سببا للإغشاء كان السد ملتزقا به. وهو ملتزق بالسدين فلا قدرة له على الحركة يمنة ولا يسرة فلا حاجة إلى السد عن اليمين وعن الشمال. وقوله تعالى **﴿فأغشيناهم فهم لا يبصرون﴾** يحتمل ما ذكرنا أنهم لا يبصرون شيئا. ويحتمل أن يكون المراد هو أن الكافر مصدود وسبيل الحق عليه مسدود وهو لا يبصر السد ولا يعلم الصد فيظن أنه على الطريقة المستقيمة وغير ضال»[1].

وقد تقول: ولم لم يقل كما قال في سورة البقرة ﴿ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة﴾؟

فنقول: إن كل موطن اقتضى ما ذكر فيه علاوة على أن ما ذكر في سورة يس يفيد ما أفاده في سورة البقرة. ذلك أن قوله **﴿فأغشيناهم فهم لا يبصرون﴾** هو بمعنى قوله **﴿وعلى أبصارهم غشاوة﴾. وأن قوله ﴿وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم﴾** يفيد أنهم لا يسمعون فإن من كان بين سدين مغطى بهما لا يسمع. وإذا كان كذلك فهو لا يفقه لأن منافذ العلم مسدودة فأفاد أنهم لا يبصرون ولا يسمعون ولا يفقهون.

(١) التفسير الكبير ٢٦/٤٥ – ٤٦.

ثم إن ما ذكره في كل موطن هو المناسب من جهة أخرى ذلك أنه قال في سورة يس ﴿**إنك لمن المرسلين على صراط مستقيم**﴾ والصراط إنما يكون للسير فيه وسلوكه فذكر ما يمنع الكفرة من سلوك الصراط المستقيم والسير فيه وهو الأغلال في أعناقهم والسد من بين أيديهم ومن خلفهم. والسد إنما هو لمنعهم من السير. أما المؤمنون فإنهم على الصراط المستقيم يسلكونه ويتخذونه سبيلا. ولم يذكر مثل ذلك في البقرة فكان ذكر السد مناسبا في سورة يس.

وأما في سورة البقرة فقد قال إن هذا الكتاب لا ريب فيه وهو هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلاة وينفقون مما رزقهم الله. الذين يؤمنون بما أنزل إلى محمد وما أنزل من قبله ويوقنون بالآخرة.

فالمسألة متعلقة بالإيمان والتقوى فذكر أن الكفرة مختوم على قلوبهم وعلى سمعهم وأن على أبصارهم غشاوة فانسدت منافذ الإيمان والتقوى. ومنافذ الإيمان والتقوى والعلم لدفع الريب هي السمع والبصر والقلب فذكر أن هذه كلها مغلقة.

فأغلق منافذ السير على الصراط المستقيم في سورة يس وأغلق منافذ الإيمان والهدى في سورة البقرة. فناسب كل تعبير مكانه الذي هو أليق به.

وقد تقول: ولم لم يكرر (جعلنا) من الخلف فيقول (وجعلنا من بين أيديهم سدا وجعلنا من خلفهم سدا) كما قال في سورة النبأ ﴿**وجعلنا الليل لباسا * وجعلنا النهار معاشا - ١٠، ١١**﴾.

والجواب أن التكرار يفيد التأكيد. والسدان ليسا بمنزلة واحدة فإن السد الذي من بين أيديهم يمنعهم من السير إلى أمام وهو أهم لأنه هو الموصل إلى الهدى وإلى الفلاح. وأما السد من خلف فهو مانع من الرجوع، والعود ليس أحمد.

ولما لم يكن السدان بمنزلة واحدة من حيث الأهمية لم يجعلهما في التعبير بمنزلة واحدة، فذكر الفعل في المهم وحذفه مما هو أقل أهمية. وأما تكراره في سورة النبأ فإن الليل والنهار كلاهما مهم للإنسان وحياته فلا تصلح الحياة بليل لا نهار فيها ولا تصلح بنهار لا ليل فيها. قال تعالى ﴿**قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون * قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة من إله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون - القصص ٧١، ٧٢**﴾.

فلما كانت الحياة إنما تستقيم بالليل والنهار معا جعلهما بمنزلة واحدة في التعبير فكرر الجعل مع كل واحد منهما والله اعلم.

* * *

﴿وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾

بعد أن ذكر الموانع التي تمنعهم من الإيمان بيّن أن الإنذار وعدمه في حقهم سواء فهو لا ينفع معهم شيئا.

وقد تقول: إذا كان الأمر كذلك فما الغرض من إنذارهم؟ ولمَ ينذرهم؟

والجواب: أن ذلك للإعذار ولتقوم عليهم الحجة كما قال تعالى **﴿وإذ قالت أمة منهم لمَ تعظون قوماً الله مهلكهم أو معذبهم عذابا شديدا؟ قالوا معذرةً إلى ربكم - الأعراف ١٦٤﴾**.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا كان الإنذار وعدمه سواء بالنسبة إليهم فليس ذلك سواء بالنسبة إليه. فإنه وإن كان الإنذار لا يجدي معهم شيئا لا يكون ذلك مسوغا لترك الإنذار. فإنه مأمور بالإنذار لمن علم أنه لا يستجيب ولمن لم يعلم، ثم إن الدعوة إلى الله مطلوبة في كل الأحوال حتى إن أخبره ربنا أن المدعوين لا يستجيبون وذلك يدل على عظم مكانة الدعوة إلى الله وأنها لا تسقط بحال من الاحوال. ثم إن كان هؤلاء لا يستجيبون فربما يؤمن من غيرهم من يسمع ولو كان هذا السمع جاء على طريق الإخبار أو الاستهزاء أو الاستبعاد فيكون ذلك وسيلة لنقل الدعوة من حيث لم يريدوا. ثم إن هذا الإنذار يكتب في صحيفة أعمال الداعي الصالحة مثقلاً لميزانه ولذا قال تعالى **﴿وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾** ولم يقل (وسواء عليك أأنذرتهم أم لم تنذرهم). جاء في (التفسير الكبير): «بيّن تعالى أن الإنذار لا ينفعهم مع ما فعل الله بهم من الغل والسد والإغشاء والإعماء بقوله **﴿وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾** أي الإنذار وعدمه سواء بالنسبة إلى الإيمان منهم إذ لا وجود له منهم على التقديرين. فإن قيل: إذا كان الإنذار وعدمه سواء فلماذا الإنذار؟

نقول: قد أجبنا في غير هذا الموضع أنه تعالى قال (سواء عليهم) وما قال (سواء عليك) فالإنذار بالنسبة إلى النبي ﷺ: ليس كعدم الإنذار لأن أحدهما مخرج له عن العهدة وسبب في زيادة سيادته عاجلاً وسعادته آجلا. وأما بالنسبة إليهم على

السواء فإنذار النبي ﷺ ليخرج عما عليه وينال ثواب الإنذار وإن لم ينتفعوا به لما كتب عليهم من البوار في دار القرار»[1].

* * *

﴿إنما تنذر من اتّبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم﴾

والمعنى إذا كان إنذارك لا ينفع من حق عليه القول فإن الإنذار ينفع من يتبع الذكر ويخشى الرحمن بالغيب أي ينفع من كان حيا يؤثر فيه الإنذار. وينفع أيضا من اتبع الذكر وهو القرآن والوعظ وخشي الرحمن بالغيب وهم المؤمنون.

فالإنذار ينفع طائفتين:

طائفة المؤمنين المتبعين للذكر الخاشين للرحمن فإن الإنذار يزيدهم إيمانا وتمسكا وحذراً وخوفاً مما تنذرهم إياه.

وطائفة أخرى وهي التي لها قلب وسمع وبصر فتدخل في زمرة أهل الإيمان وهذا شأن كثير ممن أنذروا فإنهم فارقوا دينهم وآمنوا بدين الله.

وعلى هذا يكون المعنى إنما تنذر إنذاراً نافعاً من اتبع الذكر، فمع هؤلاء يحصل المطلوب من الإنذار ومقصوده.

والذكر هو القرآن والمواعظ وكل ما يذكر به المرء.

وقد تقول: إنه عبر بالفعل الماضي فقال (اتبع الذكر وخشي الرحمن) فهذا يخص طائفة المؤمنين ولا يشمل من لم يدخل الإيمان قلبه بعد.

فنقول: إن الفعل الماضي قد يعبر به عن المستقبل كقوله تعالى **﴿ومن حيث خرجت فولّ وجهك شطر المسجد الحرام - البقرة ١٥٠﴾**. أي تخرج، وقوله **﴿إن الذين يكتمون ما أنزلنا من البينات والهدى من بعدما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون * إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا فأولئك أتوب عليهم وأنا التواب الرحيم - البقرة ١٥٩ -١٦٠﴾**. أي إلا الذين يتوبون ويصلحون ويبينون بعد الكتمان، فعبر عن الكتمان بالفعل المضارع فقال (إن الذين يكتمون) وعبر عن التوبة والإصلاح والتبيين بعد الكتمان بالفعل

(١) التفسير الكبير ٤٦/٢٦ - ٤٧.

الماضي فقال (إلا الذين تابوا وأصلحوا وبينوا)، فإذا كان الكتمان مضارعا فلاشك أن التوبة منه والتبيين يكونان بعده ولكنه عبر عن ذلك بالفعل الماضي.

جاء في (الكشاف) إن قوله تعالى ﴿**إنما تنذر من اتبع الذكر**﴾ «على معنى إنما تحصل البغية بإنذارك من غير هؤلاء المنذرين وهم المتبعون للذكر وهو القرآن والوعظ الخاشون ربهم»[1].

وجاء في (البحر المحيط): «إنما تنذر أي إنذاراً ينفع من اتبع الذكر وهو القرآن. قال قتادة: أو الوعظ»[2].

وجاء في (التفسير الكبير): «قال تعالى ﴿**إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم**﴾.

والترتيب ظاهر وفي التفسير مسائل:

(المسألة الأولى) قال من قبل (لتنذر) وذلك يقتضي الإنذار العام على ما بينا. وقال (إنما تنذر) وهو يقضي التخصيص فكيف الجمع بينهما؟

نقول من وجوه:

(الأول) هو أن قوله (لتنذر) أي كيفما كان سواء كان مفيداً أو لم يكن، وقوله (إنما تنذر) أي الإنذار المفيد لا يكون إلا بالنسبة إلى من يتبع الذكر ويخشى.

(الثاني) هو أن الله تعالى لما قال إن الإرسال والإنزال وذكر أن الإنذار وعدمه سيان بالنسبة إلى أهل العناد قال لنبيه ليس إنذارك غير مفيد من جميع الوجوه فأنذر على سبيل العموم وإنما تنذر بذلك الإنذار العام من يتبع الذكر كأنه يقول: يا محمد إنك بإنذارك تهدي ولا تدري من تهدي فأنذر الأسود والأحمر ومقصودك من يتبع إنذارك وينتفع بذكراك»[3].

وجاء في (روح المعاني) أن «(اتبع) بمعنى (يتبع). والتعبير بالماضي لتحقق الوقوع، والمعنى إنما ينفع إنذارك المؤمنين الذين اتبعوا. ويكون المراد بمن اتبع المؤمنين بالإنذار الإنذار عما يفرط منهم بعد الاتباع فلا يلزم تحصيل الحاصل.

وقيل المراد من اتبع في علم الله وهم الأقلون الذين لم يحق القول عليهم»[4].

---

(١) الكشاف ٢/٥٨٣.

(٢) البحر المحيط ٧/٣٢٥.

(٣) التفسير الكبير ٢٦/٤٧.

(٤) روح المعاني ٢٢/٢١٧.

وقال (اتّبع الذكر) ولم يقل (تبع) للدلالة على المبالغة في الاتباع والاجتهاد فيه ولذا أتبعه بقوله ﴿**وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم**﴾ فإن الذي يخشى الرحمن بالغيب هو متبع اتباعا جاداً وليس اتباعاً على ضعف. والذي يبشر بمغفرة وأجر كريم هو المتّبع لا مجرد التابع.

فهؤلاء هم الذين يحصل معهم المقصود من الإنذار.

* * *

﴿وخشي الرحمن بالغيب﴾

هذا فيه معان وأوجه:

منها أنه يدل على أنه خشي الرحمن وإن لم يشاهده فكما آمن به بالغيب خشيه بالغيب. وهذا من تمام الإيمان ذلك أن الناس عادة يخشون من يشاهدهم ويشاهدونه ويعلمونه أنه مراقب أفعالهم فإن غاب عن أعينهم ذهبت الخشية منه. أما هذا فإنه يخشى الرحمن بالغيب لأنه يعلم أنه حاضر معه شاهد عليه يراقب أفعاله وإن غاب عن بصره.

ومن معاني هذا التعبير أيضا أنه خشي عقاب الرحمن الذي حذر عباده يوم القيامة وهو غيب. ومعنى خشية الرحمن خشية عقابه وهذا من معاني خشية الرحمن بالغيب أيضا.

ومن معانيه أيضا أنه يخشى الرحمن إذا غاب عن أعين الناس والمشاهدين له. فكثير من الناس يفعلون أفعالاً إذا خلوا إلى أنفسهم لا يفعلونها إذا شاهدهم الناس. والمعنى أنه إذا أمن مراقبة الناس واطلاعهم عليه خشي الرحمن فلا يفعل إلا ما يرضيه.

فهذا كله من معاني خشية الرحمن بالغيب وباستكمالها تكون خشيته بالغيب. جاء في (التفسير الكبير): «وقوله (بالغيب) يعني بالدليل وإن لم ينته إلى درجة المرئي المشاهد فإن عند الانتهاء إلى تلك الدرجة لا يبقى للخشية فائدة.

والمشهور أن المراد به بالغيب ما غاب عنا وهو أهوال القيامة، وقيل إن الوحدانية تدخل فيه»[1].

وجاء في (البحر المحيط): «(بالغيب) أي الخلوة عند مغيب الإنسان عن عيون البشر»[2].

(١) التفسير الكبير ٢٦/٤٧.

(٢) البحر المحيط ٧/٣٢٥.

وجاء في (روح المعاني): «(بالغيب) حال من المضاف المقدر في نظم الكلام... أي خشي عقاب الرحمن حال كون العقاب ملتبسا بالغيب أي غائبا عنه، وحاصله خشي العقاب قبل حلوله ومعاينة أهواله.

ويجوز أن يكون حالا من فاعل (خشي) أي خشي عقاب الرحمن غائبا عن العقاب غير مشاهد له أو خشي غائبا عن أعين الناس غير مظهر الخشية لهم لأنها علانية قلما تسلم من الرياء»[1].

قالوا وذكر اسمه (الرحمن) مع الخشية دون غيره من أسمائه الحسنى لأكثر من سبب منها.

١- انه قد يسبق إلى الذهن أن الرحمن لا يعاقب لأن رحمته واسعة وأنها سبقت غضبه فيسبق إلى نفسه الرجاء وينسى الخشية فذكر ذلك لئلا يغتر مغترٌ برحمته.

٢- أن الرحمة تورث الاتّكال فقرنه بالخشية لئلا يتكل على رحمته وينسى عقابه.

٣- أن من كانت نعمته بسبب رحمته أكثر ينبغي أن يكون الخوف منه أتم وذلك لئلا يقطع عنه نعمته.

٤- وهناك أمر آخر وهو أن جو السورة تشيع فيه الرحمة وذكرها وقد بنيت السورة على العزة والرحمة كما ذكرنا في قوله تعالى ﴿**تنزيل العزيز الرحيم**﴾ والعزيز ينبغي أن يخشى، فقوله ﴿وخشي الرحمن بالغيب﴾ جمع بين العزة والرحمة.

٥- وفيه توجيه إلى أن الرحمة ينبغي أن تكون مقرونة بخشية الراحم فلا يصح الاتصاف بالرحمة وحدها. فالرحمة وحدها قد تكون ضعفا وقد يكون الاتصاف بها ذما ونقصا، فهو توجيه إلى المربين ليجمعوا بين الرحمة والخشية من الراحم. وبين الربوبية والخشية من الرب، وبين الرحمة والعقوبة. ولذا قال تعالى ﴿**إني أخاف أن يمسك عذاب من الرحمن - مريم ٤٥**﴾. وقال ﴿**نبئ عبادي أني أنا الغفور الرحيم * وأن عذابي هو العذاب الأليم - الحجر ٤٩ - ٥٠**﴾.

جاء في (التفسير الكبير): «وقوله (وخشي الرحمن) فيه لطيفة وهي أن الرحمة تورث الاتكال والرجاء. فقال مع أنه رحمن ورحيم فالعاقل لا ينبغي أن يترك الخشية

---

(٣) روح المعاني ٢٢/٢١٧.

فإن كل من كانت نعمته بسبب رحمته أكثر فالخوف منه أتم، مخافة أن يقطع عنه النعم المتواترة.

و(تكملة اللطيفة) هي أن من أسماء الله اسمين يختصان به هما الله والرحمن كما قال تعالى ﴿**قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن**﴾ حتى قال بعض الأئمة هما علمان: إذا عرفت هذا فالله ينبئ عن الهيبة والرحمن ينبئ عن العاطفية فقال في موضع (يرجو الله) وقال ههنا (وخشي الرحمن) يعني مع كونه ذاهيبة لاتقطعوا عنه رجاءكم ومع كونه ذا رحمة لا تأمنوه»[1].

وجاء في (البحر المحيط): «و(خشي الرحمن) أي المتصف بالرحمة مع أن الرحمة قد تعود إلى الرجاء ولكنه مع علمه برحمته هو يخشاه خوفاً من أن يسلبه ما أنعم به عليه»[2].

وجاء في (روح المعاني): «و(خشي الرحمن) أي عقابه ولم يغتر برحمته عز وجل فإنه سبحانه مع عظيم رحمته أليم العذاب كما نطق به قوله تعالى ﴿**نبئ عبادي أني أنا الغفور الرحيم. وأن عذابي هو العذاب الأليم**﴾.

ومما قرر يعلم سر ذكر الرحمن مع الخشية دون القهار ونحوه»[3].

وقد تقول: ولم قال ههنا ﴿**وخشي الرحمن بالغيب**﴾ مع أنه قال في أكثر من موطن ﴿**ويخشون ربهم**﴾ من دون ذكر للغيب؟

والجواب أن كل تعبير مناسب لموطنه الذي هو فيه.

ذلك أن قوله (الذين يخشون ربهم) مطلق أي يخشونه خشية مطلقة على كل حال سواء كانت بالغيب أم لا. وقوله (الذين يخشون ربهم بالغيب) مقيد أي أن الخشية تكون بالغيب أي عند غيبتهم عن عيون الناس. وإيضاح ذلك أنه إذا كان المقصود بالغيب أنه يخشى ربه وإن لم يشاهده أو أنه يخشى عذابه يوم القيامة فإن الخشية كلها داخلة فيه سواء قال (بالغيب) أم لم يقل. وإذا كان المقصود بالغيب بمعنى الغيبة عن عيون الناس فإن هذه الخشية تكون مقيدة وقوله (يخشون ربهم) من دون ذكر للغيب يكون مطلقا عاما أي سواء كان الخاشي أمام الناس أم لا.

---

(١) التفسير الكبير ٤٧/٢٦ - ٤٨.

(٢) البحر المحيط ٣٢٥/٧.

(٣) روح المعاني ٢١٧/٢٢.

وعلى هذا يكون قوله (يخشون ربهم بالغيب) هي حالة من حالات الخشية العامة وهي جزء منها فتلك خشية عامة مطلقة سواء كانت أمام الناس أم لا وهذه مقيدة.

فالخشية العامة هي الخشية بالغيب وزيادة.

فإذا كان المقام يقتضي ذكر الخشية العامة من دون تقييد ذكرها مطلقة ولم يقيدها وإليك إيضاح ذلك:

قال تعالى ﴿**ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكراً للمتقين * الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة مشفقون - الأنبياء ٤٨ - ٤٩**﴾.

وقال: ﴿**إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة ومن تزكى فإنما يتزكى لنفسه وإلى الله المصير - فاطر ١٨**﴾.

وقال: ﴿**إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير - الملك ١٢**﴾.

وقال: ﴿**هذا ماتوعدون لكل أواب حفيظ * من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب - ق ٣٢ - ٣٣**﴾.

وقال: ﴿**إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم - يس ١١**﴾.

فهذه كلها ذكر فيها الخشية بالغيب.

في حين قال:

﴿**والذين يصلون ما آمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب - الرعد ٢١**﴾.

وقال ﴿**الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها مثاني تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء ومن يضلل الله فما له من هاد - الزمر ٢٣**﴾. فلم يذكر الخشية بالغيب وإنما أطلقها في الموطنين.

أما آية الزمر فإن الأمر فيها واضح إذ لا داعي فيها للتقييد فإنه قال (تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم إلى ذكر الله) واقشعرار الجلود ولينها ولين القلوب أمر غائب عن الآخرين ولا يشعر به إلا صاحبه أما الآخرون فلا يعلمونه، ولا يختلف الأمر سواء كان ذلك وحده أم مع الآخرين فلا داعي

لتقييد الخشية بالغيب.

وأما آية الرعد فإننا نذكر السياق الذي وردت فيه.

قال تعالى:

﴿إنما يتذكر أولو الألباب * الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق * والذين يصلون ما أمر الله به أن يوصل ويخشون ربهم ويخافون سوء الحساب * والذين صبروا ابتغاء وجه ربهم وأقاموا الصلاة وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية ويدرؤون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار * جنات عدن يدخلونها ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم والملائكة يدخلون عليهم من كل باب * سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار - الرعد ١٩ - ٢٤﴾.

ومن النص يظهر ما يأتي:

١- أنه وصفهم بأنهم أولو الألباب وقصر عليهم التذكر فقال **﴿إنما يتذكر أولو الألباب﴾** والمعنى أنه لا يتذكر إلا أولو الألباب.

٢- ذكر أنهم يوفون بعهد الله وهو وصف عام يشمل الالتزام بجميع الفروض وتجنب جميع المعاصي[١].

٣- وأنهم لا ينقضون الميثاق

٤- يصلون ما أمر الله به أن يوصل

٥- يخشون ربهم

٦- يخافون سوء الحساب

٧- أنهم صبروا ابتغاء وجه ربهم

٨- اقاموا الصلاة

٩- أنفقوا مما رزقهم الله سراً وعلانية، وهذا يدل على الخشية بالغيب وزيادة.

١٠- يدرؤون بالحسنة السيئة.

وذكر جزاءهم على النحو الآتي:

(١) البحر المحيط ٥/٣٨٢.

١- أن لهم عقبى الدار وهي جنات عدن يدخلونها هم.

٢- ويدخلها معهم من صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم.

٣- والملائكة يدخلون عليهم من كل باب.

٤- يحيونهم بقولهم: سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار.

وإذا نظرنا في جميع الآيات التي ورد فيها قوله (يخشون ربهم بالغيب) وجدنا أنها تشمل جزءاً مما ذكر في آيات الرعد.. فكما أن الخشية بالغيب جزء من الخشية العامة المطلقة أدرج في مواطن الخشية بالغيب جزءاً مما ذكر في الخشية العامة، فناظر بينهما في الإطلاق والتقييد، والجزئية والكلية، وإليك إيضاح ذلك:

١- ذكر في سورة الأنبياء أنه مما آتى موسى وهرون:

١- ذكراً للمتقين

٢- الذين يخشون ربهم بالغيب

٣- من الساعة مشفقون

فما في آية الأنبياء جزء مما ذكر في آيات الرعد، والخشية في الرعد تشمل الخشية بالغيب وزيادة.

٢- ذكر في آية فاطر أمرين

١- يخشون ربهم بالغيب.

٢- أقاموا الصلاة

٣- ذكر في آية الملك:

يخشون ربهم بالغيب

٤- ذكر في سورة ق:

١- أزلفت الجنة للمتقين.

٢- وهم كل أواب.

٣- حفيظ.

٤- من خشي الرحمن بالغيب.

٥- جاء بقلب منيب.

ومن الملاحظ في آيات (ق) هذه أنه لم يذكر أعمالاً بدنية ظاهرة كالصلاة والإنفاق ودرء السيئة بالحسنة وغيرها.

وأن الجزاء أقل مما في الرعد.

٥- ذكر في سورة يس:

١- اتبع الذكر.

٢- خشي الرحمن بالغيب.

وقوله (اتبع الذكر) أمر عام يشمل عموم الاتباع. ونظيره في آيات الرعد (الذين يوفون بعهد الله) فإنه يشمل جميع ما عهد الله في كتبه. فما ذكر في الرعد أكثر تفصيلا وقد شمل ما في آية يس تفصيلا على جهة الإحسان في الاتباع وليس مجرد الاتباع.

يوضح ذلك أن الله تعالى قال في صفات المتقين ﴿**ومما رزقناهم ينفقون**﴾ وهذا اتباع.

وقال ههنا ﴿**وأنفقوا مما رزقناهم سراً وعلانية**﴾ وهذا من الإحسان في الاتباع وليس مجرد الاتباع.

وقال تعالى ﴿**وجزاء سيئة سيئة مثلها**﴾ وهذا اتباع، وقال ﴿**فمن عفا وأصلح فأجره على الله**﴾وهذا أمثل في الاتباع وأحسن، وقال ههنا ﴿**ويدرؤن بالحسنة السيئة**﴾ وهذا أعلى وأكمل وأمثل في الاتباع وأحسن مما قبله ذلك انه لم يعف فقط وإنما درأ السيئة بالحسنة.

ثم إن الجزاء في آيات الرعد أعلى مما ذكر في سورة يس فقد قال في سورة يس ﴿**فبشره بمغفرة وأجر كريم**﴾ وذكر في سورة الرعد أن لهم عقبى الدار جنات عدن... الخ.

وهذا أعلى مما ذكر في سورة يس فإنه ذكر في سورة يس الأجر ولم يذكر الجنة، والأجر لا يعني الجنة نصّاً وإنما هو الجزاء على العمل ويكون الأجر على حسب العمل. قال تعالى ﴿**ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيراً لهم**

وأشد تثبيتا * وإذاً لآتيناهم من لدنّا أجراً عظيماً * ولهديناهم صراطا مستقيما - النساء ٦٦ - ٦٨﴾.

فالأجر العظيم هنا لا يعني الجنة وإنما هو الثواب على العمل ولذلك قال بعدها: (ولهديناهم صراطا مستقيما).

وقال ﴿**وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيراً وأعظم أجراً - المزمل ٢٠**﴾.

إذ لا يصح أن يقال هنا أن الاجر هو الجنة، ألا ترى أنه لا يقال (هو خيراً وأعظم جنة)؟

فما ذكر في آيات الرعد من الصفات والجزاء أعلى وأكمل.

من هذا يتضح أن قوله ﴿**يخشون ربهم**﴾ أعم وأشمل من قوله: ﴿**يخشون ربهم بالغيب**﴾.

قد تقول: إنك تعني أن الذين قيل فيهم ﴿**يخشون ربهم**﴾ أعلى وأمثل ممن قيل فيهم ﴿**يخشون ربهم بالغيب**﴾ ونحن لا يبدو لنا هذا الأمر.

فنقول: هذا أشمل لأنه يشمل الخشية بالغيب وغيرها. وقد تكون الخشية بالحضور أعلى من الخشية بالغيب عن الناس ذلك أن قسماً من الناس ضعاف النفوس لا يحبون أن يُتَّهموا بالتدين والرجعية والجمود أو بالتعقيد فيتهاون ويعمل أمام الملأ أعمالا لا ترتضيها نفسه ولو خلي بينه وبين نفسه لم يفعلها. فمثلاً: إن هناك من يقول: أنا لست صائما تدينا وإنما لأمر يتعلق بالصحة لأنه يخجل أن يقول: أنا صائم تدينا. وآخر يقول: أنا لا أمتنع عن الخمر تدينا ولكن لأنها مذهبة للعقل والصحة.

وهناك آخرون يفعلون أفعالا محرمة بدافع المجاملة ونفوسهم تشعر بالإثم والحرج ولو تركوا وأنفسهم لم يفعلوها كشرب الخمر أو غيره من المعاصي كما قال تعالى عن قسم من أهل النار ﴿**وكنا نخوض مع الخائضين - المدثر ٤٥**﴾. وعن آخر يقول لصاحبه ﴿**يا ليت بيني وبينك بعد المشرقين فبئس القرين - الزخرف ٣٨**﴾. ونحو ذلك.

فإظهار الخشية من الله أمام هؤلاء أكمل وأمثل وأعلى من الخشية بالغياب عن عيون الناس لأن فيها إظهاراً وتعظيماً لشعائر الله وتقوية لضعفاء الدين وقمعا للذين يجاهرون بمحاربة الله ورسوله.

وعلى هذا تكون الخشية المطلقة أشمل وأكمل. ومعنى الخشية المطلقة: الخشية بالغيب والخشية بالمشاهدة.

ثم لنلاحظ من ناحية أخرى في قوله تعالى ﴿**إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم**﴾ أنه ذكر نوعين من العبادة: عبادة ظاهرة وهي قوله تعالى (اتبع الذكر) وعبادة قلبية وهي قوله (وخشي الرحمن بالغيب)، وذكر نوعين من الجزاء: المغفرة والأجر الكريم.

والمغفرة هي ما يتعلق بالذنوب.

والأجر الكريم ما يتعلق بالعمل الصالح.

فشمل ذلك كل أنواع العمل سواء كان سيئا أم صالحا.

فالعمل السيىء مغفور لهؤلاء، والعمل الصالح مكافأ عليه بالأجر الكريم وهو أحسن تقسيم وأنسبه.

جاء في (البحر المحيط): «ولما أجدت فيهم النذارة بشره بمغفره لما سلف وأجر كريم على ما أسلف من العمل الصالح وهو الجنة»[1].

وجاء في (روح المعاني): «(فبشره بمغفرة) عظيمة لما سلف وقيل لما يفرط منه، و(أجر كريم) حسن لا يقادر قدره لما أسلف»[2].

﴿إنّا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكلَّ شيء أحصيناه في إمام مبين﴾

* * *

﴿إنّا نحن نحيي الموتى﴾

قالوا ان أصول الإيمان ثلاثة:

التوحيد والرسالة والحشر[3]، وقد ذكرها كلها في هذه الآيات. فان الرسالة تقتضي مرسِلاً وهذا يدل على التوحيد وقد نص على ذلك بقوله ﴿**تنزيل العزيز الرحيم**﴾.

وقد ذكر الرسالة بقوله ﴿**إنك لمن المرسلين...**﴾.

---

(١) البحر المحيط ٧/٣٢٥.

(٢) روح المعاني ٢٢/٢١٧.

(٣) انظر التفسير الكبير ٢٦/٤٨، البحر المحيط ٧/٣٢٥.

وقوله ﴿**إنا نحن نحيي الموتى**﴾ يدل على الحشر.

وارتباط هذه الآية بما قبلها واضح ذلك أن عاقبة الإنذار والتبشير اللذين ذكرهما قبل هذه الآية بقوله ﴿لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم...﴾ و﴿إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم﴾ إنما تكون في الحياة بعد الموت، فكان ذكرها ترغيبا وترهيبا وهو أنسب شيء.

جاء في (التفسير الكبير): «في الترتيب وجوه.

أحدها أن الله تعالى لما بين الرسالة وهو أصل من الأصول الثلاثة التي يصير بها المكلف مؤمناً مسلماً ذكر أصلا آخر وهو الحشر.

وثانيها وهو أن الله تعالى لما ذكر الإنذار والبشارة بقوله (فبشره بمغفرة) ولم يظهر ذلك بكماله في الدنيا فقال: إن لم يرَ في الدنيا فالله يحيى الموتى ويجزي المنذرين ويجزي المبشرين.

وثالثها انه تعالى لما ذكر خشية الرحمن بالغيب ذكر ما يؤكده وهو إحياء الموتى»[1].

وجاء في (روح المعاني): «﴿**إنا نحن نحيي الموتى**﴾ الخ تذييل عام للفريقين المصممين على الكفر والمشفقين بالإنذار ترهيبا وترغيبا ووعيداً ووعداً»[2].

وقد أكد الضمير المتقدم بـ (إن) مع ذكر ضمير الفصل (نحن) لإفادة القصر وللتقوية ذلك أن الله وحده هو الذي يحيى الموتى لا غيره ولا يشاركه في هذا أحد فقدم الضمير لذلك وأعني الضمير المؤكد بـ (إن). وكان الأصل أن يقال من غير توكيد: نحن نحيي الموتى. ولكنه أكد الضمير بـ (إن) وجاء بضمير الفصل توكيداً وتقوية ذلك أن الكفار لا يقرون بالحشر ولا يؤمنون بالحياة بعد الموت وكانوا يقولون: ﴿**ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر - الجاثية ٢٤**﴾. فأكد هذا الحكم بـ (إن) وبضمير الفصل، فأفاد هذا التعبير حصراً وتوكيداً.

جاء في (روح المعاني): «وتكرير الضمير لإفادة الحصر أو للتقوية... وضمير العظمة للإشارة إلى جلالة الفعل. والتأكيد للاعتناء بأمر الخبر أو لرد الإنكار فإن الكفرة كانوا يقولون ﴿**إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين**﴾ أي إنا نحن نحيي الأموات ببعثهم يوم القيامة»[3].

(١) التفسير الكبير ٤٨/٢٦.

(٢) روح المعاني ٢١٨/٢٢.

(٣) روح المعاني ٢١٨/٢٢.

وقد تقول: ولم لم يؤكد باللام أيضا كما فعل في موطن آخر فقد قال في سورة الحجر: ﴿**وإنا لنحن نحيي ونميت ونحن الوارثون - ٢٣**﴾؟

والجواب أن كل موطن يقتضي ما ذكر..

فإنه ذكر في سورة الحجر من مظاهر قدرته وفصل فيها ما لم يذكره في سورة يس.

فقد قال في سورة الحجر ﴿**ولقد جعلنا في السماء بروجا وزيناها للناظرين * وحفظناها من كل شيطان رجيم * إلا من استرق السمع فأتبعه شهاب مبين * والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل شيء موزون * وجعلنا لكم فيها معايش ومن لستم له برازقين * وإنْ من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم * وأرسلنا الرياح لواقح فأنزلنا من السماء ماء فأسقيناكموه وما أنتم له بخازنين * وإنّا لنحن نحيي ونميت ونحن الوارثون - ١٦ - ٢٢**﴾.

في حين لم يذكر شيئا من ذلك في سورة يس. فاقتضى ذلك أن يذكر اللام توكيدا ومناسبة لمقام التفصيل. فناسب الإيجاز الإيجاز والتفصيل التفصيل.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه فصل في ذكر الحشر في سورة الحجر ما لم يفصله في سورة يس. فقد قال في الحجر ﴿**وإنا لنحن نحيي ونميت ونحن الوارثون * ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين* وإن ربك هو يحشرهم إنه حكيم عليم - ٢٣ - ٢٥**﴾.

في حين لم يزد في سورة يس على قوله ﴿**إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين**﴾ ثم ينتقل إلى موضوع آخر. فناسب مقام الحشر وذكره بصورة أوسع مما في يس أن يزيد في توكيده.

ومن ناحية ثالثة أن الخطاب في سورة يس قبل وبعد الآية للرسول. ويبدأ ذلك بقوله (إنك لمن المرسلين... لتنذر قوما.. وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم... إنما تنذر من اتبع الذكر... فبشره بمغفرة) ثم تأتي الآية بعدها (واضرب لهم مثلاً...)

في حين أن الخطاب في الحجر لعموم الخلق كما هو ظاهر، ولاشك أن عموم الخلق بهم حاجة إلى تأكيد الحشر أكثر من الرسول ﷺ فناسب ذلك الزيادة في التأكيد في آية الحجر من كل وجه والله اعلم.

﴿ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾

أي نكتب ما قدموا من الأعمال الصالحة وغيرها.

(وآثارهم) أي ما أبقوه بعدهم من أعمال البر أو غيرها من أعمال السوء. فإن الإنسان قد يعمل عملاً فيه فائدة للمسلمين يبقى بعده كتأليف كتاب أو بناء مسجد أو تأسيس مدرسة تعلم الناس أمور دينهم أو تأسيس جماعة تدعو إلى الله أو سنّ سنة حسنة فتكتب له حسنات بقدر ما ينتفع بها حيث انتفع بها.

أو بالعكس فإنه قد يعمل عملا فيه إضرار بالمسلمين من سنّ مظلمة أو ابتداع بدعة سيئة أو نشر أفكار ضارة بالمسلمين أو معادية للإسلام أو إظهار معصية وما إلى ذلك من أعمال السوء فإنه تكتب عليه أوزار ذلك بقدر ما أحدثت من أضرار حيث أضرت فإنه ليست الأعمال وحدها هي التي تكتب بل تكتب آثار تلك الأعمال من خير أو شر. قال ﷺ (من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أجورهم شيئا ومن سنّ سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة من غير أن ينقص من أوزارهم شيئا).

جاء في (الكشاف): «(ونكتب ما) أسلفوا من الأعمال الصالحة وغيرها وما هلكوا عنه من أثر حسن كعلم علموه أو كتاب صنفوه أو حبيس حبسوه أو بناء بنوه من مسجد أو رباط أو قنطرة أو نحو ذلك، أو سيّء كوظيفة وظفها بعض الظلام على المسلمين وسكة أحدثها فيها تخسيرهم وشيء أحدث فيه صدّ عن ذكر الله من ألحان وملاهٍ وكذلك كل سنة حسنة أو سيئة يستن بها. ونحوه قوله تعالى **﴿ينبأ الإنسان يومئذ بما قدم وأخر﴾** أي قدم من أعماله وأخر من آثاره. وقيل هي آثار المشائين إلى المساجد... وعن عمر بن عبدالعزيز: لو كان الله مغفلا شينا لأغفل هذه الآثار التي تعفيها الرياح»»[1].

وجاء في (روح المعاني): «(ونكتب ما قدموا) ما أسلفوه من الأعمال الصالحة والطالحة.

(وآثارهم) التي ابقوها بعدهم من الحسنات كعلم علموه... وغير ذلك من وجوه البر ومن السيئات كتأسيس قوانين الظلم والعدوان... وغير ذلك من الشرور التي

(١) الكشاف ٥٨٣/٢ وانظر البحر المحيط ٣٢٥/٧.

احدثوها وسنوها بعدهم للمفسدين.

أخرج ابن أبي حاتم عن جرير بن عبدالله البجلي قال (قال رسول الله ﷺ: من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيئا. ومن سن سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده لا ينقص من أوزارهم شيئا. ثم تلا (ونكتب ما قدموا وآثارهم)»[1].

وقد تقول: لقد قدم الله (إحياء الموتى) على كتابة ما قدموا وآثارهم فقال ﴿**إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم**﴾ مع أن كتابة ما قدموا وآثارهم قبل إحياء الموتى فلم ذاك؟

فنقول إن التقديم والتأخير لا يكون دائما مبنيا على السبق في الزمان أو على الأشرف وإنما هو مبني على العناية والاهتمام وهذه تختلف بحسب السياق والمقام فقد يقدم المتأخر أحيانا أو بالعكس ولذا نجد في القرآن تقديم الركوع على السجود مرة وتقديم السجود على الركوع مرة أخرى، وتقديم الحياة على الموت مرة وتقديم الموت على الحياة مرة أخرى، ونجد تقديم المتقدم في الزمن مرة وتقديم المتأخر مرة أخرى قال تعالى ﴿**إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهرون وسليمان وآتينا داود زبورا- النساء ١٦٣**﴾.

فقدم عيسى على أيوب ويونس وغيرهما ممن ذكر وهو بعدهم جميعا. وذكر سليمان قبل أبيه داود. فليس التقديم والتأخير قائما على السبق في الزمان إذن وإنما مداره على العناية والاهتمام كما ذكرت. وأوجه العناية والاهتمام تختلف بحسب السياق.

وهنا قدم الإحياء على الكتابة لأنه أهم من عدة أوجه:

منها أنه المناسب لما قبله من الإنذار والتبشير فإن ذلك يكون في الحياة بعد الموت.

ومنها أن كتابة ما قدموا من الأعمال إنما هي لما بعد الموت وإلا فلا قيمة للكتابة، فقدم الأهم لذلك.

ثم إنه رتب المذكورات بحسب الأهمية فإن أهم شيء فيما ذكر هو الإحياء بعد

---

(١) روح المعاني ٢١٨/٢٢.

الموت ثم كتابة الأعمال التي تعرض على صاحبها في الحياة الثانية ثم كتابة الآثار وهي مستندة إلى ما قدم من الأعمال. فما قدم من العمل هو أساس كتابة الآثار.

ثم إنه قدم الأهم من ناحية أخرى وهو ما لا يستطيع فعله إلا الله وهو إحياء الموتى ولذا جاء به بأسلوب القصر المؤكد ليدل على أنه لا يفعله إلا الله. وأما الكتابة فإنه يمكن أن يفعلها المخلوقون وإن لم تكن بنفس الدرجة من الدقة والإحاطة. ولذا قال تعالى ﴿**إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا**﴾ ولم يقل (وإنا نحن نكتب ما قدموا).

ثم من ناحية أخرى قدم فعل الله على ما يفعله غيره، والإحياء فعل الله وأما الكتابة فهي فعل الملائكة الموكلين بها بأمره كما أخبر ربنا ﴿**ورسلنا لديهم يكتبون - الزخرف ٨٠**﴾ ﴿**ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد - ق ١٨**﴾.

ثم إنه قدم إحياء الموتى لأن السورة مبنية على ذلك وأن جوها يشيع فيه ذكر الحياة بعد الموت. قال تعالى ﴿**وإنْ كلٌ لما جميع لدينا محضرون ٣٢**﴾ وهذا في الحياة الأخرى.

وقال ﴿**وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون ٣٣**﴾.

وهذا إحياء بعد الموت.

وقال ﴿**ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ٤٨**﴾ أي الحشر.

وقال: ﴿**ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون * قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا؟ هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون * إنْ كانت إلا صيحةً واحدة فإذا هم جميع لدينا محضرون ٥١ - ٥٣**﴾.

ثم ذكر مشهداً من مشاهد الحياة الآخرة في الجنة ومشهداً أخر في النار.

وتختم السورة بقوله ﴿**وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال: من يحيي العظام وهي رميم * قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ٧٨ - ٧٩**﴾ فالسورة يشيع فيها ذكر الحياة بعد الموت فناسب تقديمه على الكتابة من كل وجه. جاء في (التفسير الكبير): «الكتابة قبل الإحياء فكيف أخر في الذكر حيث قال: (نحيي ونكتب) ولم يقل (نكتب ما قدموا ونحييهم)؟ نقول: الكتابة معظمة

لأمر الاحياء لأن الإحياء إن لم يكن للحساب لا يعظم، والكتابة في نفسها إن لم تكن إحياء وإعادة لا يبقى لها أثر أصلا. فالإحياء هو المعتبر والكتابة مؤكدة معظمة لأمره. فلهذا قدم الإحياء ولأنه تعالى لما قال (إنا نحيي) وذلك يفيد العظمة والجبروت والاحياء عظيم يختص بالله والكتابة دونه فقرن بالتعريف الأمر العظيم وذكر ما يعظم ذلك العظيم»[1].

وقال (نكتب) ولم يقل (نعلم) لغرض الاهتمام بها وتوثيقها وإطلاع صاحبها عليها بصغيرها وكبيرها. فإن الإنسان قد يعلم أشياء ولا يكتبها فإن كانت مهمة دوّنها.

وقال (أحصيناه) ولم يكتف بالكتابة لأن الكتابة وحدها قد لا تكون كافية، فإن كتبت أشياء ولم تحصها فربما ضاعت أو تلفت فإن الإحصاء يحدد عدد المكتوب فلا يضيع منه شيء. ولم يكتف بإحصائها بل جعلها في موضع واحد وهو الإمام المبين وهو اللوح المحفوظ - كما قيل - وسمي إماماً لأن الملائكة تتبعه وتنفذ ما فيه فهو الإمام لها.

وقال (نكتب) بالمضارع و(أحصيناه) بالماضي لأن الإحصاء في الإمام المبين سابق على الكتابة. فإن الكتابة تكون لما يفعله المكلفون وهي متأخرة عما كتبه الله في اللوح فقد جف القلم بما هو كائن إلى يوم الدين. جاء في (التفسير الكبير): «وقوله (وكل شيء أحصيناه في إمام مبين) يحتمل وجوهاً:

أحدها أن يكون ذلك بيانا لكون ما قدموا وآثارهم أمراً مكتوبا عليهم لا يبدل فإن القلم جف...

وثانيها أن يكون ذلك مؤكداً لمعنى قوله (ونكتب) لأن من يكتب شيئا في أوراق ويرميها قد لا يجدها فكأنه لم يكتب فقال نكتب ونحفظ ذلك في إمام مبين. وهذا كقوله (علمها عند ربي في كتاب لا يضل ربي ولا ينسى)... وقوله (أحصيناه) أبلغ من (كتبناه) لأن من كتب شيئا مفرقا يحتاج إلى جمع عدده فقال هو محصى فيه وسمى الكتاب إماماً لأن الملائكة يتبعونه فما كتب فيه من أجل ورزق وإحياء وإماتة اتبعوه وقيل هو اللوح المحفوظ»[2].

وقال ﴿**وكلَّ شيء أحصيناه**﴾ بنصب (كل) ولم يقل (وكلُّ شيء) بالرفع ذلك

(١) التفسير الكبير ٢٦/٤٩.

(١) التفسير الكبير ٢٦/٤٩ - ٥٠.

أن المعنى بنصب (كل) أننا أحصينا كل شيء في كتاب مبين.

وأما بالرفع فيحتمل معنيين:

المعنى الأول وهو ماذكرناه بالنصب فيكون (كل) مبتدأ وجملة (أحصيناه) خبراً له.

والمعنى الآخر أن تكون جملة (أحصيناه) نعتاً لشيء والخبر (في إمام مبين) فيكون المعنى (أننا كل شيء أحصيناه) (في إمام مبين) أي أن الشيء الذي أحصيناه إنما هو في إمام مبين. ومعنى ذلك أن الأشياء على قسمين: قسم محصى وهو في إمام مبين. وقسم غير محصى وهو ليس كذلك. وهذا المعنى باطل لا يمكن أن يراد.

فجاء بالعبارة ذات الدلالة القطعية التي لا تحتمل دلالة أخرى.

إن هذه الآيات من سورة يس بينت المقصد من هذه السورة وعليها بنيت فكأنها تلخيص للسورة وبقية السورة تبيين لها. وقد ارتبطت آيات السورة بهذه الآيات ارتباطا متينا واضحا.

فقد أجاب القسم بقوله ﴿**إنك لمن المرسلين**﴾ أي إنك واحد منهم. وقد طبعت السورة بهذا الطابع وقد بنيت على هذا الأمر. فقد ضرب له مثلا بأصحاب القرية إذ جاءها المرسلون وذكر قصتهم معهم.

وقال ﴿**يا حسرة على العباد ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون ٣٠**﴾ فهذا يدل على كثرة الرسل وأنه واحد منهم.

وذكر تصديق المكذبين لرسلهم في الآخرة ﴿**هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون ٥٢**﴾.

وقد ذكر في موطن آخر من السورة أن ما عهده الله إلى بني آدم على لسان رسله هو صراط مستقيم ﴿**ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين * وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم ٦٠، ٦١**﴾ فانظر كيف وصف الرسول في أول السورة أنه على صراط مستقيم ويأتي في بحر السورة أن هذا هو عهده إلى بني آدم.

ثم قال ﴿**تنزيل العزيز الرحيم**﴾ وكما بنيت السورة على ما ذكرت من أمر

المرسلين وشاع فيها ذلك بنيت أيضا على العزة والرحمة وشاع ذلك فيها كما سبق أن ذكرنا في تفسير قوله ﴿**تنزيل العزيز الرحيم**﴾.

ثم ذكر الغرض من هذا التنزيل وهو الإنذار فقال ﴿**لتنذر قوما**﴾ وقد شاع أيضا جو الإنذار فيها، وهو التحذير من مغبة التكذيب لرسل الله سبحانه وذلك بما يذكره من العقوبات في الدنيا والآخرة وذلك من نحو قوله تعالى ﴿**وما أنزلنا على قومه من بعده من جند من السماء وما كنا منزلين * إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم خامدون * يا حسرة على العباد ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون * ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من القرون أنهم إليهم لا يرجعون * وإنْ كل لما جميع لدينا محضرون**﴾.

وهذا كله إنذار وتخويف.

ونحو قوله ﴿**وإن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون**﴾.

وقوله ﴿**ما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم وهم يَخِصِّمون * فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون**﴾.

وقوله ﴿**إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم جميع لدينا محضرون**﴾.

وذكر مشهداً من مشاهد جهنم وفيه تحذير أي تحذير.

ومن ذلك قوله ﴿**لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين**﴾.

وقوله ﴿**واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون * لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون**﴾.

وهذا كله تحذير وإنذار لمن كان له قلب.

ثم ذكر القوم الذين سينذرهم وموقفهم من هذا الإنذار وأنهم سواء عليهم الإنذار وعدمه فهم لا يؤمنون على أية حال.

وبين لنا في السورة فيما ضرب من مثل وذكره أن هذا حال أكثر الأقوام الماضية وأن موقفهم من إنذار الرسل واحد ليتأسى رسول الله ﷺ وليعلم أن هذا ليس موقف قومه وحدهم فقد ضرب له مثلا بأصحاب القرية وموقفهم من رسلهم وذكر عاقبتهم ومآلهم ثم بين أن هذا شأن عباد الله على العموم ﴿**يا حسرة على العباد ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون ٣٠**﴾ ثم ذكر فيما بعد مؤكداً هذا المعنى ﴿**وما**

تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين ٤٦﴾.

ثم ذكر أن الشيطان أضل خلقاً كثيراً من بني آدم ﴿**ولقد أضلّ منكم جِبِلاً كثيراً أفلم تكونوا تعقلون ٦٢**﴾.

ثم ذكر في خواتم السورة أن الله خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين.

وهذه الآية تؤكد ما بينه وقرره من حال الإنسان وموقفه من الله ورسالاته، ثم ذكر أن جزاء من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب مغفرة وأجر كريم. وشاع هذا الأمر في السورة وقرره في أكثر من موطن فذكر عاقبة الذين آمن بالرسل من أصحاب القرية وأنه قيل له ﴿**ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون * بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين**﴾ فذكر المغفرة والإكرام وهما ما ذكره في قوله ﴿**فبشره بمغفرة وأجر كريم**﴾. ثم ذكر أصحاب الجنة ونعيمهم ٥٦ – ٥٨.

ثم ختم هذه الآيات بقوله ﴿**إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين**﴾ وشاع في السورة أمر إحياء الموتى حتى صار طابعا لها كما سبق أن ذكرنا.

فاتضح من هذا أن هذه الآيات هي المعاني التي بنيت عليها السورة وشاع فيها ذكرها والله اعلم.

* * *

﴿**واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون * إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذّبوهما فعزّزنا بثالث فقالوا إنّا إليكم مرسلون * قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا وما أنزل الرحمن من شيء إنْ أنتم إلا تكذبون * قالوا ربنا يعلم إنّا إليكم لمرسلون * وما علينا إلا البلاغ المبين * قالوا إنّا تطيرنا بكم لئن لم تنتهوا لنرجمنّكم وليمسنّكم منا عذاب أليم * قالوا طائركم معكم أإن ذُكرتم بل أنتم قوم مسرفون * وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتّبعوا المرسلين * اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون * وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون * أأتخذ من دونه آلهة إن يُردن الرحمن بضر لا تُغنِ عني شفاعتهم شيئاً ولا يُنقذون * إني إذاً لفي ضلال مبين. إني آمنت بربكم فاسمعون * قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون * بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين**﴾ ١٣ – ٢٧.

* * *

﴿واضرب لهم مثلاً أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون﴾

* * *

﴿واضرب لهم مَثَلاً﴾

يحتمل هذا التعبير معنيين:

المعنى الأول أن المقصود اضربْ لأجلهم مثلا أي بيِّنه لهم واذكره لهم وقصَّ عليهم قصة أصحاب القرية ليتعظوا وليعلموا أنك لست بدعا من الرسل وإنما أُرسل قبلك رسل وأنذروا قومهم وأن موقفهم من رسلهم كان التكذيب وإنكار الرسالات وأنهم آذوا رسلهم وعذبوهم فأهلكهم الله لعل قومك يتعظون.

والمعنى الآخر أن المقصود مثّل لنفسك حال قومك بأصحاب القرية واجعلهم مثلا لهم أي شبِّه حالهم بحال أصحاب القرية فإن حال قومك شبيه بحال أصحاب القرية وأن مَثَلهم كمثلهم كما تقول مخاطبا شخصا: أنا أشبِّه حالك بحال فلان إذ فعل كذا وكذا. وتقول لشخص: أنا اضرب لزيد مثلا خالداً فإن كليهما قد خسر في تجارته، أي اجعله شبيها به.

وعلى كلا هذين المعنيين يرتبط المثل بما قبله أحسن ارتباط.

فإنه على المعنى الأول أي أن تضرب لهم المثل وتبينه لهم فإنه يقول له: بيِّن لهم شأن أصحاب القرية وموقفهم من رسلهم فإنهم مثلهم في الاعتقاد والتكذيب. وستكون عاقبتهم مثلهم إن أصرّوا على كفرهم وعنادهم لعلهم يتعظون ويرعوون.

وعلى المعنى الثاني يكون المقصود أن قومك ليسوا بدعاً من الأقوام فهناك أقوام مثلهم في التعنت والكفر وأنه سواء عليهم الإنذار وعدمه وأنه حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون وأنت لست وحدك تلاقي من العنت والإيذاء والتكذيب ما تلاقي فهؤلاء أصحاب القرية مثل قومك في موقفهم وعنادهم وإيذائهم رسلهم فقد أرسل إليهم ثلاثة رسل فكذبوهم وآذوهم فتصبَّر وتأسَّ بهم. وفي ذلك تصبير له وتأسية فيكون ضرب المثل له ﷺ.

والمعنيان مرادان مرتبطان بما قبلهما أجل ارتباط وأحسنه. جاء في (التفسير الكبير) في قوله ﴿**واضرب لهم مثلاً**﴾ «وفيه وجهان. والترتيب ظاهر على الوجهين.

الوجه الأول: هو أن يكون المعنى واضرب لأجلهم مثلا.

والثاني: أن يكون المعنى واضرب لأجل نفسك أصحاب القرية لهم مثلاً.

أي مثّلهم عند نفسك بأصحاب القرية.

وعلى الأول نقول: لما قال الله ﴿**إنك لمن المرسلين**﴾ وقال (لتنذر) قال: قل لهم (ما كنت بدعا من الرسل) بل قبلي بقليل جاء أصحاب القرية مرسلون وأنذروهم بما أنذرتكم وذكروا التوحيد وخوفوا بالقيامة وبشروا بنعيم دار الإقامة.

وعلى الثاني نقول: لما قال الله تعالى إن الإنذار لا ينفع من أضله الله وكتب عليه أنه لا يؤمن قال للنبي عليه الصلاة والسلام فلا تأس واضرب لنفسك وقومك مثلا، أي مثّل لهم عند نفسك مثلا حيث جاءهم ثلاثة رسل ولم يؤمنوا وصبر الرسل على القتل والإيذاء وأنت جئتهم واحداً وقومك أكثر من قوم الثلاثة فإنهم جاؤا قرية وأنت بعثت إلى العالم»[١].

وجاء في (روح المعاني): «فالمعنى على الأول: اجعل أصحاب القرية مثلا لهؤلاء في الغلو في الكفر والإصرار على التكذيب أي طبق حالهم بحالهم على أن (مثلا) مفعول ثان لا ضرب و(أصحاب القرية) مفعوله الأول أخر عنه ليتصل به ما هو شرحه وبيانه.

وعلى الثاني اذكر وبين لهم قصة هي في الغرابة كالمثل. وقوله سبحانه (أصحاب القرية) بتقدير مضاف أي مثل أصحاب القرية».[٢]

وقال ﴿**اذ جاءها المرسلون**﴾ ولم يقل (إذ جاءهم) لأنه أراد أنهم أتوهم في مكانهم لينذروهم. ولو قال (إذ جاءهم) لم يفد أنهم أتوهم إلى مكانهم بل يحتمل أنهم كانوا في مكان ما فأتاهم الرسل إليه. فقد يجتمع أهل قرية في مدينة ما ويأتيهم شخص إلى مكان اجتماعهم فيقال (جاء أهل القرية فلان وكلمهم) ولم يفد ذلك أنه ذهب إلى قريتهم بخلاف قوله (جاءها) فإنه يفيد أنهم ذهبوا إليهم في دارهم ليبلغوهم دعوة ربهم وينذروهم وفي هذا من الاهتمام بأمر التبليغ ما فيه. جاء في (روح المعاني): «وقيل (إذ جاءها) دون (إذ جاءهم) إشارة إلى أن المرسلين أتوهم في مقرهم»[٣].

وقال (جاءها) دون (أتاها) ذلك أن المجيء يكون لما فيه مشقة ولما هو أصعب من الإتيان[٤]. ويبدو أنه كان في المجيء إلى أهل القرية وتبليغهم مشقة وإيذاء وتهديد

(١) التفسير الكبير ٢٦/ ٥٠.
(٢) روح المعاني ٢٢/ ٢٢٠.
(٣) روح المعاني ٢٢/ ٢٢٠.
(٤) انظر المفردات في غريب القرآن ٦ و ١٠٢ وانظر كتاب لمسات بيانية (قصة موسى في سورتي النمل والقصص).

فاختار المجيء على الإتيان. ولذا قال تعالى ﴿**ولقد أتوا على القرية التي أمطرت مطر السوء ـ الفرقان ٤٠**﴾ لأنه كان إتيانا سهلا وذلك أنهم مروا بها وهم في طريقهم. وقال ﴿**حتى إذا أتيا أهل قرية استطعما أهلها**﴾ لأن إتيانها ودخولها كان ميسراً ولم يجدوا من أهلها مساءة أو مشقة فاستعمل (آتيا) دون (جاءا).

* * *

﴿إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذّبوهما﴾

قال (أرسلنا إليهم) ولم يقل (أرسلنا إليها) كما قال (جاءها) لأن الإرسال في الحقيقة إلى أهل القرية لا إلى القرية أما المجيء فكان إلى القرية فإن القرية تطلق على المساكن والأبنية والضياع وإن كانت خالية، قال تعالى ﴿**أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال أنى يحيي هذه الله بعد موتها - البقرة ٢٥٩**﴾، ولذلك قال بعد (فكذبوهما) فنسب التكذيب إلى أهلها ولم ينسبه إلى القرية لأنهم هم المرسل إليهم وهم المكذبون.

وقوله (فكذبوهما) يدل على أنهما أنذرا أصحاب القرية وبلغاهم دعوة ربهم إلا أنهم كذبوهما، وهذه الفاء تسمى فاء الفصيحة وهي التي أفصحت عن المحذوف وهو التبليغ لأن التكذيب لا يكون إلا مع التبليغ فحذف ما هو مفهوم من الكلام وما لا داعي له لأن العناية ههنا بموقف أهلها منهما.

وهو الموقف المشابه لموقف أهل مكة. جاء في (روح المعاني): «وقيل (أرسلنا إليهم) دون (أرسلنا إليها) ليطابق إذ جاءها لأن الارسال حقيقة إنما يكون إليهم لا إليها بخلاف المجيء وأيضا التعقيب بقوله تعالى (فكذبوهما) عليه أظهر. وهو هنا نظير التعقيب في قوله تعالى ﴿**فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت**﴾»[1].

﴿فعززنا بثالث﴾

عزّزنا قوينا والمعنى فقويناهما غير انه لم يذكر المفعول به فلم يقل (فعززناهما) ذلك أن المقصود تقوية الحق الذي أرسلوا به علاوة على تقويتهما وليس المقصود تقوية الشخصين فقط، فاخرج الفعل مخرج العموم ولو ذكر مفعولاً به لتقيد التعزيز بذلك المفعول. فنحن نرى فيما نرى انك قد تنصر شخصا وتقويه ولا تنصر فكره، ونرى شخصين أو فريقين متخاصمين يحارب أحدهما الآخر أو

(١) روح المعاني ٢٢/٢٢١.

يقتله وهما يحملان فكراً واحداً. فقال ههنا (فعززنا بثالث) ليدل على أن التقوية عامة لهما ولدعوتهما. وقد ذهب الزمخشري وآخرون إلى أن الغرض من الحذف إنما هو لبيان أن المقصود ذكر المعزز به وهو الحق الذي أرسلا به. والذي يبدو لي ما ذكرت والله أعلم. جاء (الكشاف) في قوله ﴿**فعززنا بثالث**﴾ «(فعززنا) فقوينا...

فإن قلت: لم ترك ذكر المفعول به؟

قلت: لأن الغرض ذكر المعزز به... وإذا كان الكلام منصبا إلى غرض من الأغراض جعل سياقه له وتوجهه إليه كأن ما سواه مرفوض مطرح ونظيره قولك (حكم السلطان اليوم بالحق) الغرض المسوق إليه (بالحق) فلذلك رفضت ذكر المحكوم له والمحكوم عليه»[1].

وجاء في (التفسير الكبير): «وترك المفعول حيث لم يقل (فعززناهما) لمعنى لطيف وهو أن المقصود من بعثهما نصرة الحق لا نصرتهما والكل مقوون للدين المتين بالبرهان المبين»[2].

وأسند التعزيز إلى نفسه سبحانه فقال (فعززنا) كما قال (إذ أرسلنا) للدلالة على أن المرسل والمعزِّز واحد كل ذلك بأمره سبحانه.

﴿فقالوا إنا إليكم مرسلون﴾

أسند القول إليهم جميعا لأنهم يدعون بدعوة واحدة وقد انضم الثالث إلى الاثنين في دعوتهما إلى الله سبحانه.

﴿**إنا إليكم مرسلون**﴾ قالوها مؤكدة بـ (إن) لأن الموقف يحتاج إلى توكيد ذلك أن أصحاب القرية كذّبوا الرسولين كما أخبر تعالى ﴿**إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما**﴾ ولذا قوّاهما بثالث فاحتاج الكلام بعد التكذيب والتقوية بالثالث إلى توكيد فقال ﴿**إنا إليكم مرسلون**﴾. وهذا القول إنما هو بعد التكذيب والتعزيز يدل على ذلك (فقالوا) بالجمع وقوله (إنا اليكم مرسلون) بالجمع.

* * *

﴿قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا. وما أنزل الرحمن من شيء إنْ أنتم إلا تكذبون﴾.

(٢) الكشاف ٢/٥٨٤.

(١) التفسير الكبير ٢٦/٥١.

﴿قالوا ما أنتم إلاّ بشر مثلنا﴾

أي فكيف اختصكم الله بالوحي دوننا، ونحن بشر وأنتم بشر؟

وفي هذا القول تكذيب لهم وإنكار للنبوات على العموم. وقد فصل ما تضمنته هذه العبارة من تكذيب للمرسلين وإنكار للنبوات بقوله بعد ﴿**ما أنزل الرحمن من شيء**﴾ فإن هذا القول يعني إنكار النبوات. وبقوله ﴿**إن أنتم إلا تكذبون**﴾ وهو تكذيب لهم خاصة.

فذكر الأمر العام الذي يتضمن الأمرين، ثم ذكر كل أمر مما تضمنته العبارة. وهذا الإنكار شأن كثير من الأمم السالفة فإنهم أنكروا أن ينزل الله على بشر من شيء. جاء في (تفسير ابن كثير) في قوله ﴿**ما أنتم إلا بشر مثلنا**﴾: «أي فكيف أوحي إليكم وأنتم بشر ونحن بشر فلم لا أوحي إلينا مثلكم؟ ولو كنتم رسلا لكنتم ملائكة.

وهذه شبهة كثير من الأمم المكذبة كما أخبر الله تعالى عنهم في قوله عز وجل ﴿**ذلك بأنه كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشر يهدوننا**﴾ أي استعجبوا من ذلك وأنكروه وقوله تعالى ﴿**قالوا إن أنتم إلا بشر مثلنا تريدون أن تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فائتونا بسلطان مبين**﴾، وقوله تعالى حكاية عنهم في قوله جل وعلا ﴿**ولئن أطعتم بشراً مثلكم إنكم إذاً لخاسرون**﴾ وقوله تعالى ﴿**وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشراً رسولاً**﴾»[1].

وقد تقول: ولم لم يكتف بقوله ﴿**ما أنتم إلا بشر مثلنا**﴾ وقد ذكرت أنه يتضمن معنى ما بعده؟

والجواب أنه ليس المقصود من قولهم هذا إثبات بشرية الرسل فإن هذا لم ينازعهم فيه أحد وإنما المقصود إنكار النبوات وتكذيبهم فأوضحوا المقصود وأبانوا عن معتقدهم.

ودفعا لحجة الرسل الذين سيحتجون عليهم بقولهم: نعم نحن بشر مثلكم ولكن الله يمنّ على من يشاء من عباده فيختصه بالرسالة وإن كوننا بشراً لا يمنع من أن يوحي إلينا ربنا، وما إلى ذلك من الحجج التي تبين أنه لا مانع من أن يكون البشر

---

(١) تفسير ابن كثير ٣/٥٦٧.

رسولا وأنه لو أرسل ربنا ملكا لجعله رجلا وللتَبَس عليهم الأمر أيضا فأبانوا عن معتقدهم بقولهم ﴿**وما أنزل الرحمن من شيء**﴾. ثم بينوا رأيهم في هؤلاء الرسل فقالوا: إن أنتم إلا تكذبون.

وهذه العبارة الأخيرة تعني تكذيب الرسل وعدم الإيمان لهم حتى لو كان الرحمن أنزل شيئاً لأنهم كاذبون فيما يرون.

﴿وما أنزل الرحمن من شيء﴾

هذا القول يعني أنهم يؤمنون بالله. وينكرون النبوات. وهذا شأن كثير من المجتمعات البشرية التي حكى عنها في القرآن نحو قوله ﴿**ولو شاء ربنا لأنزل ملائكة**﴾ وقوله ﴿**أبعث الله بشراً رسولا**﴾. ومثلهم قوم سيدنا محمد ﷺ فانهم يؤمنون بالله وينكرون النبوات. قال تعالى ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله - العنكبوت ٦١**﴾.

وقال ﴿**وأسروا النجوى الذين ظلموا هل هذا إلا بشر مثلكم - الأنبياء ٣**﴾.

وقال: ﴿**بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب - ق ٢**﴾.

جاء في (روح المعاني): «وظاهر هذا القول يقتضي إقرارهم بالألوهية لكنهم ينكرون الرسالة ويتوسلون بالأصنام»[١].

قال الفخر الرازي: «وقوله (الرحمن) إشارة إلى الرد عليهم. لأن الله لما كان رحمن الدنيا والإرسال رحمة فكيف لا ينزل رحمته وهو رحمن؟ فقال انهم قالوا: ما أنزل الرحمن شيئا. وكيف لا ينزل الرحمن مع كونه رحمن شيئا هو الرحمة الكاملة؟»[٢].

وقد تقول: ولم قال ههنا (وما أنزل الرحمن من شيء) فأسند الفعل إلى الرحمن وقال في سورة الملك ﴿**وقلنا ما نزل الله من شيء - الملك ٩**﴾.

وفي سورة الانعام ﴿**وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء - الأنعام ٩١**﴾ بإسناد الفعل إلى الله؟

---

(١) روح المعاني ٢٢/٢٢١.
(٢) التفسير الكبير ٢٦/٥٢.

فنقول: إن كل تعبير هو الأنسب في مكانه.

فأما سورة الملك فإنه يشيع فيها ذكر العذاب ومعاقبة الكفار فقد ذكر فيها مشهداً من مشاهد الذين كفروا في النار وسؤالهم عن النُذُر التي جاءتهم وذلك قوله ﴿**وأعتدنا لهم عذاب السعير * وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير * إذا أُلقوا فيها سمعوا لها شهيقا وهي تفور * تكاد تميّز من الغيظ كلما ألقي فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير * قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزّل الله من شيء إن أنتم إلا في ضلال كبير * وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير * فاعترفوا بذنبهم فسحقا لأصحاب السعير ٥ - ١١**﴾.

ثم حذر عباده من عقوبته وبطشه في الدنيا وألا يأمنوا عذابه من فوقهم أو من تحت أرجلهم وأن يعتبروا بما فعله ربنا في الأقوام الهالكة ﴿**أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور * أم أمنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير * ولقد كذّب الذين من قبلهم فكيف كان نكير ١٦ - ١٨**﴾.

ثم حذرهم مرة أخرى وهددهم بقوله ﴿**أم من هذا الذي هو جند لكم ينصركم من دون الرحمن إنِ الكافرون إلا في غرور * أم من هذا الذي يرزقكم إن أمسك رزقه بل لجوا في عتوٍ ونفور ٢٠، ٢١**﴾.

وعاد مرة أخرى فذكر إنكار الكفار ليوم النشور واستبعادهم له وحذرهم من عقوبات رب العالمين في الدنيا والآخرة فقال ﴿**ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين * قل إنما العلم عند الله وإنما أنا نذير مبين * فلما رأوه زُلفة سيئت وجوه الذين كفروا وقيل هذا الذي كنتم به تدّعون * قل أرأيتم إن أهلكني الله ومن معي أو رحمنا فمن يجير الكافرين من عذاب اليم * قل هو الرحمن آمنا به وعليه توكلنا فستعلمون من هو في ضلال مبين * قل أرأيتم إن أصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين**﴾.

وإزاء كل هذا التحذير والتخويف وذكر مشاهد العذاب لم يذكر بخصوص المؤمنين وجزائهم إلا آية واحدة وهي قوله ﴿**إن الذين يخشون ربهم بالغيب لهم مغفرة وأجر كبير - ١٢**﴾.

فلا يناسب ازاء كل هذا التهديد والتحذير للكافرين وما أعده الله لعذابهم في جهنم أن يقرنه باسم الرحمن.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن القائلين لهذا القول إنما هم في أطباق النيران وأنهم ألقوا فيها فوجا بعد فوج وقد اشتد غضب الله عليهم ولم تدركهم رحمته فلا يناسب ذكر الرحمن هنا أيضا.

ثم إن الله جعل العذاب بمقابل الرحمة فقال ﴿**نبّئ عبادي أني أنا الغفور الرحيم وأن عذابي هو العذاب الأليم - الحجر ٤٩، ٥٠**﴾ ولما كان المشهد مشهد العذاب كان ذلك في مقابل الرحمة فلا يناسب هذا العذاب ذكر الرحمة وبخاصة أن هؤلاء كفروا بربهم فلا ترجى لهم رحمة ولا ينالهم من اسم الرحمن نصيب.

ومن ناحية أخرى إن القائلين في سورة يس إنما هم في الدنيا وهم يتقلبون في نعم الله ورحمته أما القائلون في سورة الملك فإنما هم في جهنم وقد يئسوا من رحمته سبحانه فناسب كل تعبير موطنه.

وأما سورة الانعام فإنها يشيع فيها التحذير والتهديد والتوعد وليس فيها مشهد من مشاهد الجنة وإنما فيها صور غير قليلة من مشاهد النار.

كما أن السورة لم يرد فيها اسم (الرحمن) على طولها في حين ورد فيها اسم (الله) تعالى (٨٧) سبعا وثمانين مرة.

فناسب كل تعبير مكانه.

﴿إن أنتم إلا تكذبون﴾

لقد واجهوهم بالتكذيب صراحة بعد أن ذكروا ذلك ضمنا بقولهم ﴿**ما أنتم إلا بشر مثلنا**﴾ وقولهم ﴿**وما أنزل الرحمن من شيء**﴾.

وكان النفي والإثبات بما وإلا في قوله ﴿**قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا**﴾ وهنا بإنْ وإلا ﴿إن أنتم إلا تكذبون﴾.

ذلك أن (إنْ) أقوى في النفي من (ما) فوضع كل حرف في الموضع الذي يقتضيه ذلك أن قولهم ﴿**ما أنتم إلا بشر مثلنا**﴾ غير منكور وهو معلوم للجميع. أما قولهم

﴿**إن أنتم إلا تكذبون**﴾ فهو موضوع النزاع فانه الوصف الذي يلصقه أهل القرية بهم ويدفعه المرسلون عن أنفسهم. فإن كونهم بشراً لا يحتاج إلى إثبات أو دليل بخلاف إثبات الكذب. وأهل القرية لم يذكروا بشريتهم إلا ليصلوا إلى تكذيبهم فإن الغرض من قولهم ﴿**ما أنتم إلا بشر مثلنا**﴾ ليس إثبات البشرية لهم وإنما هو إثبات الكذب عليهم فناسب ذكر أقوى الحرفين فيما فيه قوة إنكار ويحتاج إلى إثبات.

* * *

﴿قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون﴾

بعد أن بالغ أصحاب القرية في تكذيبهم وردهم رداً غير جميل لم يتركهم رسل الله ولم يرحلوا عنهم وإنما أقسموا على صدقهم واستمروا على إبلاغهم دعوة ربهم قائلين ﴿**ربنا يعلم ...**﴾ وفي هذا توجيه للدعاة أن لا يسأموا إذا جوبهوا بما يكرهون أو رُدّوا رداً غير جميل أو اتهموا باتهامات باطلة بل عليهم أن يعيدوا النصح والتبليغ.

وقولهم (ربنا يعلم) يجري عند العرب مجرى اليمين ويجاب بما يجاب به القسم فقولك (علم الله) و(ربنا يعلم) وما إلى ذلك هو نوع من القسم في كلام العرب ولذا أجيب بما يجاب به القسم وهو الجملة الاسمية المؤكدة بإن واللام.

واختيار هذا التعبير أنسب شيء هنا فإنه إضافة إلى القسم الذي فيه فإنهم نسبوا العلم إلى الله فقالوا (ربنا يعلم ذلك) فإنهم أرسلوا بأمره وبعلمه. وهو ههنا أبلغ من مجرد القسم بأن نقول (والله) أو (وربنا) فإن أصحاب القرية قالوا إن الرحمن لم ينزل شيئا وإنكم تكذبون فيما ادعيتم به. فرد عليه الرسل بأن ربنا يعلم صدقنا وإننا مرسلون إليكم.

وقيل إن من قال (يعلم الله ذلك) وهو غير صادق فيما يقول فقد كفر لأنه نسب إلى الله الجهل بخلاف اليمين الكاذبة.

واختيار (الرب) مع الرسالة أنسب شيء فإن الرب هو المربي والهادي. والهداية هي المقصودة من الرسالة، ولذلك كثيراً ما يقترن الإرسال بالرب وذلك نحو قوله تعالى ﴿**لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا - طه ١٣٤**﴾ وقوله ﴿**ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا - القصص ٤٧**﴾ وقوله ﴿**لقد أبلغتكم رسالة ربي -**

الأعراف ٧٩﴾ وقوله ﴿**إني رسول رب العالمين - الزخرف ٤٦**﴾.

وإضافته إلى ضمير المتكلمين (ربنا) يعني أن ربهم الذي خلقهم وله كمال الصفات هو الذي أرسلهم وأيدهم بالمعجزات. ولو قالوا (ربكم يعلم....) لاحتمل أن يقولوا لهم: إن ربنا لا يرسل الرسل. ثم إنهم اتخذوا أربابا لا تسمع ولا تبصر ولا تفقه فكيف ترسل الرسل؟

ثم إن ذلك يعني أن ربهم هو الذي أرسلهم إلى أهل القرية لأنه ربهم أيضاً ولو لم يكن ربهم لم يعنِه أمرهم. فإضافة الرب إلى ضمير المتكلمين له أكثر من مناسبة ودلالة.

وتقديم الرب على الفعل يفيد التوكيد والتقوية.

وتقديم الجار والمجرور (إليكم) يفيد التخصيص أي إنا أرسلنا إليكم على وجه الخصوص لنبلغكم رسالة ربنا.

وقال ههنا (لمرسلون) باللام وقال قبلها (مرسلون) بلا لام وذلك زيادة في التوكيد لزيادة الإنكار. فقد أكد العبارة الأولى بإن بعد التكذيب فلما زاد التكذيب والإنكار بثلاث جمل كل منها غاية في التكذيب والإنكار زاد في التأكيد. فقد قال في المرة الأولى (إنا إليكم مرسلون) وفي المرة الأخرى (ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون). فأكد بالقسم وهو قوله (ربنا يعلم) وبالجملة الاسمية وهو تقديم (ربنا) على الفعل (يعلم) وبإن واللام. فكان كل تعبير هو المناسب للمقام.

جاء في (التفسير الكبير) في قوله تعالى ﴿**قالوا ربنا يعلم ...**﴾ إنه «إشارة إلى أنهم بمجرد التكذيب لم يسأموا ولم يتركوا، بل أعادوا ذلك وكرروا القول عليهم وأكدوه باليمين و(قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون) وأكدوا باللام لأن (يعلم الله) يجري مجرى القسم. لأن من يقول (يعلم الله) فيما لا يكون فقد نسب الله إلى الجهل وهو سبب العقاب كما أن الحنث سببه»[1].

وجاء في (روح المعاني): «استشهدوا بعلم الله تعالى وهو جارٍ مجرى القسم في التأكيد والجواب بما يجاب به. وذكر أن من استشهد به كاذبا يكفر ولا كذلك القسم على كذب. وفيه تحذيرهم معارضة علم الله تعالى.

وفي اختيار عنوان الربوبية رمز إلى حكمة الإرسال كما رمز الكفرة إلى ما ينافيه بزعمهم. وإضافة (رب) إلى ضمير الرسل لا يأبى ذلك ويجوز أن يكون اختياره

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/ ٥٢.

لأنه أوفق بالحال التي هم فيها من إظهار المعجز على أيديهم فكأنهم قالوا: ناصرنا بالمعجزات يعلم أنا إليكم لمرسلون.

وتقديم المسند إليه لتقوية الحكم أو للحصر أي ربنا يعلم لا أنتم لانتفاء النظر في الآيات عنكم...

وجاء كلام الرسل ثانيا في غاية التأكيد لمبالغة الكفرة في الإنكار جداً حيث إنه أتوا بثلاث جمل وكل منها دال على شدة الإنكار كما لا يخفى على من له أدنى تأمل»[1].

﴿وما علينا إلا البلاغ المبين﴾

ذكروا أن مهمتهم هي البلاغ المبين حتى إن كذبوهم وأساؤا إليهم فإن هذا لا يثنيهم عن البلاغ لأن هذا أمر أنيط بهم وعليهم تنفيذه.

ومعنى (علينا) أي نحن مكلفون بذلك وهو واجبنا، فواجب الرسل هو التبليغ. بل يلزمنا البلاغ المبين أي المبين للحق المظهر له، والذي يصل إلى عموم المكلفين بحيث لا يبقى أحد لا يسمع به ولا يعلم ما هو فلا يصح أن نسرّ ذلك إلى شخص أو نبلغه إلى جماعة مخصوصة فإن ذلك لا يكون بلاغا مبينا. فالبلاغ المبين يتضمن أمرين:

الأمر الأول إيضاح الرسالة وتبليغها كلها بحيث لا يبقى منها شيء غير مبلغ ولا غير معلوم.

والأمر الآخر أن يكون التبليغ شاملاً لكل من أرسل إليهم واصلاً إلى كل فرد. فلا يترك سبيلا لإيصال الدعوة إلى كل من تعنيه.

وإلا لم يكن بلاغا مبينا.

وعلى هذا فإن عليهم أن يبلغوا كل ما أرسلوا به وألاّ يكتموا منه شيئا وأن يوصلوه إلى جميع أصحاب القرية. وهذان الأمران لا يصدّهم عنهما صادّ ولا يدفعهم عنهما دافع لأن ذلك مما ألزموا به إلزاما.

جاء في (التفسير الكبير): «و(المبين) يحتمل أموراً:

أحدها البلاغ المبين للحق عن الباطل أي الفارق بالمعجزة والبرهان.

---

(١) روح المعاني ٢٢/٢٢٢ وانظر الكشاف ٢/٥٨٤.

وثانيها البلاغ المظهر لما أرسلنا للكل. أي لا يكفي أن نبلغ الرسالة إلى شخص أو شخصين.

وثالثها البلاغ المظهر للحق بكل ما يمكن»[1].

* * *

﴿قالوا إنّا تطيّرنا بكم لئن لم تنتهوا لنرجمنكم وليمسنّكم منا عذاب أليم﴾.

تطيرنا بكم أي تشاءمْنا بكم[2] فلم نر على وجوهكم خيراً في عيشنا[3].

وقد تقول: لقد قال في سورة النمل في قوم صالح **﴿قالوا اطّيرنا بك وبمن معك - النمل ٤٧﴾** فأبدل وأدغم، فلم لم يقل ههنا كما قال ثَمَّ؟

والجواب أنا ذكرنا في كتابنا (بلاغة الكلمة في التعبير القرآني) أن (اطّيرَ) ونحوه كادّبرَ واطهّر أبلغ من (تطير) ونحوه وذلك لمكان التضعيف في الفاء زيادة على تضعيف العين فدل على أن التطير في سورة النمل أشد منه مما في هذه الآية، يدل على ذلك أنهم في هذه الآية هددوهم بالرجم والتعذيب إن لم ينتهوا. وأما في سورة النمل فقد تعاهدوا وتقاسموا بالله على قتله مع أهله **﴿قالوا تقاسموا بالله لنبيّتنّه وأهله - النمل ٤٩﴾**[4] فدل على أن تطيرهم في سورة النمل أقوى واشد.

وقد تقول: إذا كان الامر كذلك فلم اذن أكد التطير بـ (إنّ) في سورة يس فقال **﴿انا تطيرنا بكم﴾**ولم يؤكده في سورة النمل، فانه قال **﴿قالوا اطيرنا﴾**؟

والجواب أنه لا يلزم في الكلام توكيد كل فعل فيه مبالغة وشدة دوما فانه إذا ذكر المتكلم فعلا أقوى وأبلغ من فعل أو وصفا أقوى من وصف لا يلزمه أن يؤكد الفعل أو الوصف الأقوى منهما وإنما يكون ذلك بحسب الغرض. فله أن يؤكد أي واحد منهما بحسب ما يقتضيه الكلام. فله أن يقول مثلا (اصطبرت عليك واني صبرت على فلان) فيذكر الاصطبار من دون توكيد ويؤكد الصبر مع أن الاصطبار ابلغ وأقوى من الصبر لأن الغرض من العبارة أن يخبر باصطباره عليه ويؤكد صبره على الآخر.

---

(٢) التفسير الكبير ٢٦/٥٣.

(٣) الكشاف ٢/٥٨٤.

(٤) تفسير ابن كثير ٣/٥٦٧.

(٤) انظر بلاغة الكلمة في التعبير القرآني - الإبدال ٥٤.

ولك أن تقول (إنه كاذب) فتؤكد اسم الفاعل وتقول (هو كذّاب) فلا تؤكد صيغة المبالغة مع أن المبالغة أقوى من اسم الفاعل. ولا يلزم من مبالغة الوصف التوكيد وانما يكون ذلك بحسب الغرض. قال تعالى ﴿**وإنهم لكاذبون**﴾ في أكثر من موطن فأكد كذبهم بإن واللام.

وقال ﴿**هذا ساحر كذاب - ص ٤**﴾ و﴿**بل هو كذّاب أشر - القمر ٢٥**﴾ ولم يؤكد مع أن (كذاب) صيغة مبالغة، فأكد اسم الفاعل ولم يؤكد المبالغة.

والذي أريد أن أخلص إليه أن المبالغة في الفعل والوصف لا تقتضي التوكيد دائماً وإنما ذلك بحسب الغرض والمقام. فلك أن تؤكد أي فعل أو وصف أو لا تؤكده، ولك أن تؤكد ما هو أقل مبالغة ولا تؤكد الأقوى وبالعكس فكل ذلك إنما يكون بحسب ما يقتضيه الكلام.

وإيضاح ذلك أنك قد تذكر شخصا هو موضع ثقة كبيرة عند من تخاطبه فتقول له (هو كاذب) فينكر ذلك عليك، فتؤكد ذلك بقولك (إنه كاذب) ثم ينكر عليك قولك إنكاراً أشد من الأول فتقول له: إنه لكاذب.

وتقول عن شخص آخر معروف بكثرة الكذب (هو كذاب) فلا تحتاج إلى توكيد لأن مخاطبك لا ينكر ذلك عليك.

فأنت احتجت إلى أن تؤكد اسم الفاعل دون المبالغة.

ونعود إلى الآيتين، فنقول إن قوم صالح أخبروه بتطيرهم الشديد، وأما أصحاب القرية فإنهم أكدوا تطيرهم وهو نظير قولنا (اصطبرت عليك وإني صبرت على فلان) أو (هو مكتسب وإن زيداً كاسب) فيؤكد الأقل دون الأقوى.

انه في آية يس وهي قوله ﴿**قالوا إنا تطيرنا بكم لئن لم تنتهوا لنرجمنكم وليمسنكم منا عذاب اليم**﴾ أكد التطير بإن، وفي آية النمل وهي قوله ﴿**قالوا اطيرنا بك وبمن معك**﴾ لم يؤكده ذلك أن كل موطن يقتضي ما ذكر فيه.

فإن أصحاب القرية أطالوا في كلامهم ولم يكتفوا بذكر التطير وإنما هددوهم بالرجم والتعذيب فقالوا ﴿**لئن لم تنتهوا لنرجمنكم وليمسنكم منا عذاب اليم**﴾ في حين كان الكلام موجزاً في سورة النمل فقد ذكروا التطير ولم يهددوهم بشيء فناسب الإيجاز الإيجاز وناسب التفصيل التفصيل، ولاشك أن القول (إنا تطيرنا بكم لئن لم تنتهوا لنرجمنكم وليمسنكم منا عذاب أليم) أطول من (اطيرنا بك وبمن معك).

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أن أصحاب القرية هددوهم بالرجم والتعذيب مؤكدين ذلك بالقسم ونون التوكيد (لئن لم تنتهوا لنرجمنكم)، فناسب ذلك توكيد التطير في حين أن قوم صالح لم يهددوهم بشيء. فناسب التوكيد في آية يس دون آية النمل.

وهناك أمر آخر وهو أن رهطا من قوم صالح كانوا يدبرون له ولأهله أمراً خفيا لا يريدون إشاعته ولا أن يعلم به غيرهم وهو أن يبيتوه وأهله بليل أي أن يغيروا عليهم ليلا ويقتلوهم من دون أن يعلم أحد ثم إنهم إن سئلوا عن ذلك أجابوا أنهم لا يعلمون ذاك وقد تعاهدوا على ذلك وأقسموا عليه ﴿**قالوا تقاسموا بالله لنبيتنه وأهله ثم لنقولن لوليه ما شهدنا مهلك أهله**﴾ وهذا يقتضي عدم التهديد والتوعد المعلن، لأنه سيفتضح أمرهم بل يقتضي عدم التوكيد في الكلام ولذا ذكروا أنهم متطيرون بهم ليس غير.

فاقتضى كل موطن التعبير الذي ورد فيه. هذا علاوة على تردد التوكيد بإن في قصة أصحاب القرية أكثر من مرة (إنا اليكم مرسلون. إنا اليكم لمرسلون. إنا تطيرنا بكم. إني إذاً لفي ضلال مبين. إني آمنت بربكم فاسمعون).

في حين لم يرد مثل ذلك في قصة صالح إلا قوله (وإنا لصادقون) فناسب كل تعبير موطنه. وأما قوله ﴿**فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنّا دمرناهم وقومهم أجمعين - ٥١**﴾ وقوله ﴿**إن في ذلك لآية - ٥٢**﴾ فهذا من التعقيب على القصة وليس فيما دار فيها من كلام.

جاد في (التفسير الكبير): «لما ظهر من الرسل المبالغة في البلاغ ظهر منهم الغلو في التكذيب. فلما قال المرسلون ﴿**إنا إليكم مرسلون**﴾ قالوا ﴿**إن أنتم إلا تكذبون**﴾ ولما أكد الرسل قولهم باليمين حيث قالوا ﴿**ربنا يعلم**﴾ أكدوا قولهم بالتطير بهم»[١].

﴿لئن لم تنتهوا لنرجمنكم﴾

بعد أن ذكروا تطيرهم بهم هددوهم بالرجم إن لم يكفوا عن دعوتهم وقد أكدوا ذلك بالقسم وبنون التوكيد. ويدل على القسم اللام الداخلة على (إنْ) وهي اللام

(١) التفسير الكبير ٢٦/٥٣.

الموطئة للقسم أي الدالة عليه، وأكدوا تهديدهم بنون التوكيد الثقيلة الداخلة على الفعل (لنرجمنكم). فكما أكدوا تطيرهم بـ (إنّ) أكدوا تهديدهم بالقسم ونون التوكيد.

وقد تقول: لقد قال في مكان آخر ﴿**لتكونن من المرجومين - الشعراء ١١٦**﴾.

وقال في سورة مريم ﴿**لئن لم تنته لأرجمنك - مريم ٤٦**﴾.

فلم لم يجعل التعبيرات على نمط واحد؟

والجواب أنه لا يصح جعلها على نمط واحد لأن المعنى مختلف والمقام مختلف. ذلك أن قولك (لأرجمنك) يعني لأوقعن عليك الرجم ولا يعني ان هناك آخرين مرجومين معه أو نالهم الرجم.

وقولك (هو من المرجومين) يعني أنه واحد ممن نالهم الرجم.

فلا يصح في سورة يس أن يقال (لئن لم تنتهوا لتكونُنّ من المرجومين) لأنه ليس هناك أشخاص آخرون غير هؤلاء نالهم الرجم فيكونون منهم.

وكذلك في آية مريم فإنه قال ﴿**لئن لم تنته لأرجمنك**﴾ ولم يقل: (لتكونن من المرجومين) لأنه ليس هناك آخرون معه نالهم الرجم أو سينالهم فإن هذا الكلام موجه من أبي إبراهيم لولده إبراهيم عليه السلام وحده.

أما ما في سورة الشعراء فإنه تهديد لنوح ولمن معه ﴿**قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين**﴾، أي لئن لم تنته لتكونن من الذين ينالهم الرجم. ولو قال (لنرجمنك) لكان الرجم مختصا بنوح دون من آمن معه. فإن قيل: ولم لم يقل (لئن لم تنتهوا لنرجمنكم) كما قال في سورة يس؟

والجواب أن الرسل في سورة يس ثلاثة كلهم بمنزلة واحدة داعون إلى الله مبلغون لرسالته ولذلك جاء الكلام على أنفسهم بصيغة الجمع (قالوا إنا إليكم مرسلون. قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون. وما علينا إلا البلاغ المبين)، وكان التطير بهم جميعا (قالوا إنا تطيرنا بكم) فكان الخطاب لهم جميعاً.

وأما نوح فهو رسول واحد يبلغ عن ربه أما البقية فهم أتباع وهو صاحب الدعوة والمبلغ فخوطب وطلب منه الكف فقالوا ﴿**لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين**﴾ أي لنرجمنك ومن معك. فهذا تهديد له ولأتباعه.

وهذا القول نظير ما قاله قوم لوط للوط ﴿**لئن لم تنته يا لوط لتكونن من المخرجين - الشعراء ١٦٧**﴾ أي لنخرجنك ومن معك بدليل قوله تعالى على لسان

قومه ﴿**أخرجوهم من قريتكم إنهم أناس يتطهرون - الأعراف ٨٢**﴾ وقوله ﴿**أخرجوا آل لوط من قريتكم إنهم أناس يتطهرون - النمل ٥٦**﴾ فلما واجهوا لوطا قالوا له: لتكونن من المخرجين. أي لتكونن واحداً منهم. وهو تهديد له ولأتباعه أيضا.

فكان كل تعبير هو المناسب في مكانه.

﴿وليمسنكم منا عذاب أليم﴾

هددوهم بالعذاب الأليم إضافة إلى الرجم فإنهم لم يقولوا (أو ليمسنكم منا عذاب أليم) فيهددوهم بأحد الشيئين بل جاؤا بالواو التي تفيد الجمع ثم أعادوا اللام الواقعة في جواب القسم (ليمسنكم) للدلالة على أن التهديد بالعذاب مؤكد كالمعطوف عليه، لأنه أحيانا يكتفى باللام الداخلة على الفعل الأول، أما الفعل الثاني فيكتفى فيه بنون التوكيد فيكون الثاني أقل توكيداً وذلك كقوله تعالى ﴿**لئن أخرجتم لنخرجن معكم ولا نطيع فيكم أحداً أبداً وإن قوتلتم لننصرنكم - الحشر ١١**﴾ فإنه أدخل اللام الموطئة في قوله (لئن أخرجتم) ولم يدخلها على المعطوف وإنما اكتفى بتوكيد الفعل فقال ﴿**وإن قوتلتم لننصركم**﴾ فكان الثاني أقل توكيداً من الأول، ذلك انهم أكدوا الفعل الأول لأنه أيسر عليهم ولم يؤكدوا الثاني لأنه أصعب عليهم وأشق.

وكان هناك خيار آخر وهو أن يخفف النون في الفعل المعطوف نظير قوله تعالى ﴿**ولئن لم يفعل ما آمره ليسجننَ وليكونْنْ من الصاغرين - يوسف ٣٢**﴾ فيكون ما دخلت عليه النون الثقيلة آكد مما دخلت عليه النون الخفيفة ولكنه لم يفعل هذا ولا ذاك بل أعاد اللام وأتى بالنون الثقيلة للدلالة على أنهما بمنزلة واحدة في التوكيد وأنهم سيفعلونهما جميعا.

ثم قالوا (منا) للدلالة على الجهة التي ستقوم بالعذاب. فالجهة التي ستقوم بالرجم والعذاب واحدة (لنرجمنكم وليمسنكم منا) فإنه لم يقل (وليمسنكم عذاب أليم) فيبهم الجهة إذ لعله لو قالوا ذاك لفهم منه أنهم يقصدون أن آلهتهم هي التي ستمسهم بالعذاب.

وقدم الجار والمجرور (منا) على العذاب لأكثر من سبب ذلك أن الكلام عليهم

وهم مدار الإسناد (قالوا إنّا تطيّرنا، لنرجمنكم، وليمسنكم منّا) فناسب تقديم ضميرهم فإنهم هم المتطيرون وهم الراجمون وهم المعذبون.

ثم إن تقديم الجار والمجرور يفيد تعلقه بالفعل (ليمسنكم) أي (ليمسنكم منا) أي نحن الذين نعذبكم ونتولى أمر ذلك بأنفسنا ولا ندع ذلك لغيرنا ممن قد يرقَ لحالكم أو يخفف عنكم. ولو قال (ليمسنكم عذاب أليم منا) لاحتمل أن يكون (منا) صفة لـ (عذاب) وعلى هذا الاحتمال يكون العذاب صادراً منهم أمره أما الذي يقوم بالتعذيب فهو غيرهم وهذا يكون نظير قولنا:

(استعرت لمحمد كتابا) و(استعرت كتابا لمحمد) فإن الجملة الأولى يكون تعلق الجار والمجرور فيها بـ (استعرت) فتكون الاستعارة لمحمد أي (استعرت لمحمد) (كتاباً).

أما الجملة الثانية، فتحتمل هذا المعنى وتحتمل معنى آخر وهو: استعرت كتاباً عائداً لمحمد أي أن الكتاب هو كتاب محمد وأنت استعرته فيكون المعنى على النحو الآتي (استعرت) (كتابا لمحمد).

فكان تقديم الجار والمجرور هو الأنسب.

* * *

﴿قالوا طائركم معكم أإن ذُكّرتم بل أنتم قوم مسرفون﴾

(طائركم) أي ما طار لكم من الخير والشر أو حظكم ونصيبكم منهما معكم وهو إنما يكون من أفعالكم إن خيراً فخير وإن شراً فشر[1].

وفسر الطائر بالشؤم «أي شؤمكم معكم وهو الإقامة على الكفر، وأما نحن فلا شؤم معنا لأنا ندعو إلى التوحيد وعبادة الله تعالى وفيه غاية اليمن والخير والبركة»[2].

(أإن ذكّرتم) أي أإن ذكرتم بما هو خير لكم في الدنيا والآخرة تطيرتم أو تتوعدونا بالرجم والتعذيب؟ وحذف جواب الشرط لإطلاقه وعدم تقييده بشيء معين.

(بل أنتم قوم مسرفون) أي مجاوزون للحد في المعاصي أو في التطير أو في العدوان. وأطلق الإسراف ولم يقيده بشيء ليشمل كل إسراف في سوء.

---

(١) روح المعاني ٢٢/٢٢٤، فتح القدير ٤/٣٥٣.

(٢) روح المعاني ٢٢/٢٢٣ - ٢٢٤.

﴿وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى قال يا قوم اتبعوا المرسلين﴾

في هذا الوقت المتأزم والظرف العصيب الذي كثر فيه التهديد والتوعد واشتد فيه الإرهاب جاء من أقصى المدينة رجل يسعى ليعلن اتّباعه للرسل وإيمانه بهم ويبين ضلال قومه غير مبال بما سيحدث له. وفي التعبير دلالات مهمة في هذا الخصوص.

١- فقد ذكر أنه جاء من أقصى المدينة أي من أبعد مكان فيها لا يثنيه شيء حاملا همّ الدعوة.

٢- قال (من أقصى المدينة) ولم يقل (من أقصى القرية) وقد سماها قرية بادىء ذي بدء فقال ﴿**واضرب لهم مثلا أصحاب القرية**﴾ ذلك للدلالة على أنها واسعة، فالقرية إذا كانت متسعة تسمى مدينة أيضا. فأفاد أن هذه القرية كبيرة متسعة ولذا أطلق عليها مدينة وذلك يفيد أنه جاء من مكان بعيد وذلك يدل على اهتمامه الكبير بمعتقده الجديد.

٣- قال (يسعى) أي يعدو ويسرع في مشيه وليس متباطئا يقدم رجلاً ويؤخر أخرى وهو توجيه للدعاة بعدم التواني في أمر الله.

٤- لم يسكت عن الحق ولم يجامل أو يهادن بل دعا قومه إلى الإيمان بما جاءت به الرسل واتباعهم وأعلن عن إيمانه هو.

٥- إن مجيئه من أقصى المدينة يدل على وصول البلاغ إلى أبعد مكان فيها مما يدل على جديتهم في التبليغ وتوسعهم فيه، وهو تصديق لقولهم ﴿**وما علينا إلا البلاغ المبين**﴾.

وقال هنا ﴿**وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى**﴾ فقدم (من أقصى المدينة) على (رجل)، وقال في سورة القصص ﴿**وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى قال يا موسى إن الملأ يأتمرون بك ليقتلوك فاخرج إني لك من الناصحين - القصص ٢٠**﴾ بتقديم (رجل) على (من أقصى المدينة).

ذلك أن القصد في آية يس أن يبين أن مجيء الرجل كان من أبعد مواضعها. وأما في القصص فإنه يفيد أن الرجل من أقصى المدينة أي هو من أهل المواضع

البعيدة غير أنه لا يلزم أن يكون مجيئه من أقصى المدينة. وهو كما تقول (جاءني من القرية رجال) أي جاؤوك من القرية، وتقول (جاءني رجال من القرية) فالرجال هم من أهل القرية لكن لا يقتضي أن مجيئهم إليك كان من القرية بل قد يكونون في المدينة ثم جاؤوك. وقد يكون المجيء من القرية. فقولك (جاءني رجال من القرية) يحتمل معنيين بخلاف قولك (جاءني من القرية رجال).

وعلى أية حال فإن قوله ﴿**وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى**﴾ يفيد أنه جاء من أبعد مكان من المدينة.

وقوله (وجاء رجل من أقصى المدينة) يحتمل ذلك ويحتمل أنه من أهل الأماكن البعيدة وإن لم يكن مجيئه من هناك.

وفي تقديم (من أقصى المدينة) في سورة يس فائدة أخرى حتى لو كان مجيئهما كليهما من أقصى المدينة. فإن قوله (وجاء من أقصى المدينة) يدل على أن الاهتمام أكبر لأكثر من سبب:

١- ذلك ان مجيء الرجل من أقصى المدينة إنما كان لغرض تبليغ الدعوة في حين أن مجيء الرجل إلى موسى كان لغرض تحذيره. والأمر الأول أهم.

٢- ثم ان مجيء الرجل من أقصى القرية إنما كان لإشهار إيمانه أمام الملأ ونصح قومه، في حين انه كان مجيء الرجل إلى موسى ليسرّ إليه كلمة في أذنه، فمجيء رجل يس إنما كان للإعلان والإشهار ومجيء رجل موسى إنما كان للإسرار. وفرق بين الأمرين.

٣- إن مجيء رجل يس فيه مجازفة ومخاطرة بحياته، وليس في مجيء رجل موسى شيء من ذلك وإنما هو إسرار لشخص بأمرٍ ما ليحذر.

٤- ان المجتمع في القرية كله ضد على الرسل وعقيدتهم مكذب لهم متطير بهم فإعلان الرجل أنه مؤمن بما جاء به الرسل مصدق لهم فيه ما فيه من التحدي لهم، بخلاف مجتمع سيدنا موسى عليه السلام فانه ليس فيه فكر معارض أو مؤيد وليست هناك دعوة أصلا.

٥- إن نصر رسل الله وأوليائه ودعاته أولى من كل شيء فإن تعزيزهم تعزيز لدعوة الله. وأما موسى عليه السلام فإنه كان رجلاً من المجتمع ليس صاحب دعوة آنذاك ولم يكلفه الله بعد حمل الرسالة.

فتقديم (من أقصى المدينة) دل على أن الموقف أهم وأخطر. ومع ذلك أفادنا أن تحذير شخص من ظالم أمر مهم ينبغي أن يسعى إليه ولو من مكان بعيد.

فإن كلا من الموقفين مهم غير أن أحدهما أهم من الآخر فقدم ما قدم ليدل على الاهتمام.

جاء في (التفسير الكبير) في قوله تعالى ﴿**وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى**﴾ «وفي فائدته وتعلقه بما قبله وجهان:

أحدهما - أنه بيان لكونهم أتوا بالبلاغ المبين حيث آمن بهم الرجل الساعي. وعلى هذا فقوله (من أقصى المدينة) فيه بلاغة باهرة. وذلك لأنه لما جاء من (أقصى المدينة رجل) وهو قد آمن دل على أن إنذارهم وإظهارهم بلغ إلى أقصى المدينة...

وفي التفسير مسائل:

(المسألة الاولى) قوله ﴿**وجاء من أقصى المدينة رجل**﴾ في تنكير الرجل مع أنه كان معروفا معلوما عند الله فائدتان:

(الأولى) أن يكون تعظيما لشأنه أي رجل كامل في الرجولية.

(الثانية) أن يكون مفيداً لظهور الحق من جانب المرسلين حيث آمن رجل من الرجال لا معرفة لهم به فلا يقال إنهم تواطؤا.

(المسألة الثانية) قوله (يسعى) تبصرة للمؤمنين وهداية لهم ليكونوا في النصح باذلين جهدهم. وقد ذكرنا فائدة قوله (من أقصى المدينة) وهي تبليغهم الرسالة بحيث انتهى إلى من في أقصى المدينة»[1].

وجاء في (روح المعاني) «(وجاء من أقصى المدينة) أي من أبعد مواضعها (رجل) أي رجل عند الله تعالى فتنوينه للتعظيم. وجوز أن يكون للتنكير لإفادة أن المرسلين لا يعرفونه ليتواطؤا معه...

(يسعى) أي يعدو ويسرع في مشيه حرصا على نصح قومه. وقيل إنه سمع أن قومه عزموا على قتل الرسل فقصد وجه الله تعالى بالذب عنهم...

وجاء (من أقصى المدينة) هنا مقدما على (رجل) عكس ما جاء في القصص. وجعله أبو حيان من التفنن في البلاغة.

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٥٤.

وقال الخفاجي: قدم الجار والمجرور على الفاعل الذي حقه التقديم بيانا لفضله إذ هداه الله تعالى مع بعده عنهم وأن بعده لم يمنعه عن ذلك. ولذا عبر بالمدينة هنا بعد التعبير بالقرية إشارة إلى السعة وأن الله تعالى يهدي من يشاء سواء قرب أو بعد.

وقيل قدم للإهتمام حيث تضمن الإشارة إلى أن إنذارهم قد بلغ أقصى المدينة فيشعر بأنهم أتوا بالبلاغ المبين.

وقيل أنه لو تأخر توهم تعلقه بيسعى فلم يفد أنه من أهل المدينة مسكنه في طرفها وهو المقصود»[1].

* * *

﴿قال يا قومِ اتّبعوا المرسلين * اتّبعوا مَن لا يسألكم أجراً وهم مهتدون﴾

قال لهم (يا قوم) ليعطف قلوبهم. وذكر لهم ثلاثة أمور تدعوهم إلى اتباع هؤلاء الدعاة:

١- كونهم مرسلين من الله وهذا أهم ما يستوجب اتباعهم فكونهم مرسلين من ربهم يدعو إلى اتباعهم لأنهم لا يدعون إلى أنفسهم ولا إلى معتقدات شخصية ولا إلى آراء خاصة ولا إلى أفكار بشرية وإنما يدعونهم إلى ما أراده ربهم وخالقهم.

٢- وأنهم لا يسألون أجراً على هذا التبليغ ولا يبتغون مصلحة خاصة كما هو شأن كثير من أصحاب الدعوات الأرضية مما يدل على أنهم مخلصون في دعوتهم لهم.

٣- أنهم مهتدون وهذا يقتضي الاتباع وهو بغية كل متبع مخلص. جاء في (الكشاف) «(من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون) كلمة جامعة في الترغيب فيهم أي لا تخسرون معهم شيئا من دنياكم وتربحون صحة دينكم فينتظم لكم خير الدنيا وخير الآخرة»[2].

وقد كرر الاتباع بقوله **﴿اتبعوا المرسلين. اتبعوا من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون﴾** لأكثر من غرض. فالتكرار يفيد التوكيد ويفيد أمراً آخر وهو: أن المرسلين ينبغي أن يتبعوا أصلا، فإذا ثبت أن شخصا ما مرسل من ربه كان ذلك

(١) روح المعاني ٢٢/٢٢٥ - ٢٢٦.
(٢) الكشاف ٢/٥٨٢.

داعيا إلى أن يتبع قطعا وهذه دلالة قوله (اتبعوا المرسلين).

أما اتباع غير المرسلين فيكون لمن فيه صفتان:

١- أن يكون مهتديا

٢- أن لا يسأل أجراً ولا يطلب منفعة ذاتية.

وهذا توجيه لعموم المكلفين، ولو قال (اتبعوا المرسلين. من لا يسألكم أجراً وهم مهتدون) لكان ذلك خاصا باتباع الرسل. ولا يشير إلى اتباع غيرهم من المصلحين والداعين إلى دعوتهم. فتكرار: (اتبعوا) أفاد الاتباع للرسل في حالة وجودهم. والاتباع الثاني لمن يحمل هاتين الصفتين.

جاء في (روح المعاني): «تكرير للتأكيد وللتوسل به إلى وصفهم بما يتضمن نفي المانع عن اتباعهم بعد الإشارة إلى تحقق المقتضي»[1].

واختار (من) على (الذين) لكونها أعم فإنها تشمل كل داع إلى الله واحداً كان أو اكثر.

* * *

﴿وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون﴾

بعد أن نصح لهم باتباع المرسلين لأنهم على الهدى ذكر أنه بدأ بنفسه فآمن بدعوتهم واتبعهم فقال ﴿**وما لي لا أعبد الذي فطرني وإليه ترجعون**﴾.

لقد اختار من الدواعي الموجبة لعبادة ربه أنه هو المبدئ والمعيد فهو الذي فطرهم وأوجدهم، وأنهم إليه يرجعون فلا يتركهم بعد موتهم بل سيحشرهم إليه ويحاسبهم على ما قدموا فإما أن يعاقبهم أو يكرمهم وفي هذا تخويف واطماع.

لقد اختار هذين الأمرين من موجبات العبادة وهما البدء والإعادة لعلمهم جميعا أن آلهتهم لا تفعلهما ولا تستطيعهما وبهذا سقط كل موجب لعبادة غيره وثبت كل موجب لعبادته.

وقد قدم الجار والمجرور (إليه) على (ترجعون) لقصد الاختصاص والمعنى أن الرجوع إليه حصراً لا إلى غيره وهو نظير قوله تعالى (وإليه المصير) و(وأن إلى ربك المنتهى) و(وإليه تحشرون).

لقد ذكر الموجب لأن يعبده هو وأن يعبدوه هم فإنه قال ﴿**ومالي لا أعبد الذي**

(١) روح المعاني ٢٢/٢٢٦.

فطرني﴾ وهذا داعٍ لأن يعبده هو فكيف لا يعبد الذي فطره؟

وفيه دعوة لهم أيضا ليعبدوه لأن الذي فطره فطرهم أيضا.

وقال (وإليه ترجعون) وهذا داعٍ لأن يعبدوه هم فإنهم راجعون إليه فيحاسبهم. وهو مثلهم راجع إليه أيضا لأنه فطره.

فقوله (الذي فطرني) يقتضي أنه فطرهم أيضا.

وقوله (إليه ترجعون) يقتضي أنه يرجع إليه أيضا.

وبذلك أشار بأوجز تعبير إلى أنه فطره وفطرهم وأنه إليه يرجع وأنهم إليه يرجعون. فما له لا يعبده وما لهم لا يعبدونه؟ وهذا تعبير موجز عن القول: (ومالي لا أعبد الذي فطرني وإليه أرجع، ومالكم لا تعبدون الذي فطركم وإليه ترجعون).

جاء في (الكشاف): «أبرز الكلام في معرض المناصحة لنفسه وهو يريد مناصحتهم ليتلطف بهم ويداريهم ولأنه أدخل في إمحاض النصح حيث لا يريد لهم إلا ما يريد لروحه. ولقد وضع قوله **﴿ومالي لا أعبد الذي فطرني﴾** مكان قوله (ومالكم لا تعبدون الذي فطركم)، ألا ترى إلى قوله (وإليه ترجعون)، ولولا أنه قصد ذلك لقال: الذي فطرني وإليه أرجع. وقد ساقه ذلك المساق إلى أن قال (آمنت بربكم فاسمعون) يريد فاسمعوا قولي وأطيعوني فقد نبهتكم على الصحيح الذي لا معدل عنه أن العبادة لا تصح إلا لمن منه مبتدؤكم وإليه مرجعكم»[1].

وجاء في (التفسير الكبير): «اختار من الآيات فطرة نفسه لأنه لما قال (ومالي لا أعبد) بإسناد العبادة إلى نفسه اختار ماهو أقرب إلى إيجاب العبادة على نفسه...

وقوله تعالى (وإليه ترجعون) إشارة إلى الخوف والرجاء كما قال (ادعوه خوفا وطمعا) وذلك لأن من يكون إليه المرجع يخاف منه ويرجى»[2].

وجاء في (روح المعاني): «تلطف في إرشاد قومه بإيراده في معرض المناصحة لنفسه وإمحاض النصح حيث أراهم أنه اختار لهم ما يختار لنفسه والمراد تقريعهم على ترك عبادة خالقهم إلى عبادة غيره كما ينبىء عنه قوله (وإليه ترجعون) مبالغة في تهديدهم بتخويفهم بالرجوع إلى شديد العقاب مواجهة وصريحا. ولو قال: (وإليه أرجع) كان فيه تهديد بطريق التعريض»[3].

---

(١) الكشاف ٢/٥٨٥ وانظر البحر المحيط ٧/٣٢٨.

(٢) التفسير الكبير ٢٦/٥٦.

(١) روح المعاني ٢٢/٢٢٦.

﴿أأتخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون﴾

بعد أن ذكر من يستحق العبادة وسبب استحقاقه لها أفاد أنه ينبغي أن يوحّده وأنه لا ينبغي له أن يتخذ إلها من دونه ولا معه أو يتخذ ذاتا وسيلة لتقربه إليه.

أما إنه لا ينبغي له أن يتخذ إلها من دونه فذلك قوله ﴿**أأتخذ من دونه آلهة**﴾.

ولا أن يتخذ إلها معه لأن ما يتخذونهم معه لا يملكون ضراً ولا نفعاً. فإذا أراده الرحمن بضر لا يملكون له شيئا فهم إذن دونه فلا يصح أن يتخذوا معه آلهة.

ولا أن يتخذوا ذاتاً لتقربه إليه لأنه ذكر أنه لا تغني شفاعتهم شيئا فلا يصح على ذلك أن يتخذوا ذاتا لتقربه إليه.

وبهذا يكون دعاهم إلى التوحيد الخالص من دون شركاء أو شفعاء أو وسطاء. وهو وإن أنكر على نفسه أن يتخذ آلهة من دون الله يقصد بذلك عموم من يصل إليه الخطاب من الناس، فلا ينبغي أن يتخذ أحد إلها من دونه. وما ذكره بحق نفسه لا يخصه وحده وإنما يعم جميع المكلفين، فإنه قال ﴿**ومالي لا أعبد الذي فطرني**﴾ وهو لم يفطره وحده بل فطر المخلوقات جميعا.

وقال ﴿**إن يردن الرحمن بضر...**﴾ وهذا الأمر لا يخصه وحده بل إن أراد الله غيره بذلك فالأمر كذلك.

لقد أخرج هذا الكلام مخرج الاستفهام الإنكاري وليس مخرج الخبر. فإنه بعد أن ذكر ما ذكر قال ﴿**أأتخذ من دونه آلهة**﴾ أي أيصح ذلك عقلا؟ أيجوز اتخاذ غيره إلها؟

ولاشك أن كل عاقل سيجيب قائلا: لا، إنه لا يصح أن تتخذ إلها من دونه.

وهذا لاشك أقوى من الكلام التقريري الخبري الذي يقول: أنا لا أتخذ من دونه آلهة، وذلك لأنه كأنه قرار انفرادي رآه هو. في حين أن قوله ﴿**أأتخذ من دونه آلهة**﴾ يستدعي إشراك الآخرين في الجواب واتخاذ القرار.

جاء في (التفسير الكبير): «ثم قال تعالى ﴿**أأتخذ من دونه آلهة**﴾ ليتم التوحيد... فقال ﴿**ومالي لا أعبد**﴾ إشارة إلى وجود الإله، وقال ﴿**أأتخذ من**

دونه﴾ إشارة إلى نفي غيره فيتحقق معنى لا إله إلا الله. وفي الآية أيضا لطائف:

(الأولى) ذكره على طريق الاستفهام فيه معنى وضوح الأمر. وذلك أن من أخبر عن شيء فقال مثلا (لا أتخذ) يصح من السامع أن يقول له: لم لا تتخذ؟ فيسأله عن السبب.

فإذا قال: (أأتخذ) يكون كلامه أنه مستغن عن بيان السبب الذي يطالب به عند الإخبار كأنه يقول: استشرتك فدلني والمستشار يتفكر. فكأنه يقول: تفكر في الأمر تفهم من غير إخبار مني.

(الثانية) قوله (من دونه) وهي لطيفة عجيبة وبيانها هو أنه لما بين أنه يعبد الله بقوله (الذي فطرني) بين أن من دونه لا تجوز عبادته...

(الثالثة) قوله (أأتخذ) إشارة الى أن غيره ليس بإله لأن المتخذ لا يكون إله[1] (كذا) ولهذا قال تعالى ﴿**ما اتخذ صاحبة ولا ولدا**﴾ وقال ﴿**الحمد لله الذي لم يتخذ ولدا**﴾ لأنه تعالى لا يكون له ولد حقيقة ولا يجوز... ولا يقال قال الله تعالى ﴿**فاتخذه وكيلا**﴾ في حق الله تعالى حيث قال ﴿**رب المشرق والمغرب لا إله إلا هو فاتخذه وكيلا**﴾ نقول ذلك أمر متجدد»[2].

ونريد أن نذكر أمراً بخصوص قوله تعالى ﴿**فاتخذه وكيلا**﴾. فإن الذي يبدو من الاستعمال في اللغة أنه إذا كان الشيء موجوداً أصلا من غير انفكاك ولا اختيار فلا يقال (اتخذته) فلا يقال مثلا (اتخذت فلانا أبا) إذا كان أباه حقيقة. ولا يقال (اتخذته أخا) إذا كان أخاه حقيقة. وإنما يقال ذلك لما يصح فيه التخلي والترك والاختيار كأن تقول (اتخذت فلانا صديقا لي) لأنك مختار في اختيار الأصدقاء. وتقول (اتخذته أخا وصاحبا) فيما أنت مختار فيه. ولا يصح أن تقول (اتخذت فلانا خالقا) أو اتخذت الكوكب خالقا ولا اتخذت الله خالقاً لأنه هو الخالق وليس متخذاً لذلك لكنك قد تقول (اتخذته معبوداً) لأنك مختار في اتخاذ ما تعبد.

ونحوه قوله (فاتخذه وكيلا) فإن لك أن تختار الوكلاء وأن تتخذ من تشاء فاتخذ الله وكيلا تفلح.

وقد تقول: إن الله وكيل على كل شيء كما قال تعالى ﴿**والله على كل شيء وكيل - هود ١٢**﴾ ﴿**وهو على كل شيء وكيل - الأنعام ١٠٢، الزمر ٦٢**﴾.

---

(١) كذا في المطبوع والصواب: إلها.

(٢) التفسير الكبير ٢٦/٥٧.

فنقول هذه وكالة قسرية وليست وكالة الاختيار والطاعة. ونظير ذلك العبودية، فإن العبودية لله قد تكون قسرية، كما قال تعالى ﴿**إنْ كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا - مريم ٩٣**﴾ وقوله ﴿**أأنتم أضللتم عبادي هؤلاء - الفرقان ١٧**﴾ وهذه العبودية ليست من الطاعة ولا يتعلق بها ثواب.

وقد تكون عبودية اختيارية وذلك بأن يختار المرء أن يكون عبداً لله مطيعا له وهذه هي التي يتعلق بها الثواب كما قال تعالى ﴿**لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون - النساء ١٧٢**﴾ وقال ﴿**عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا - الإنسان ٦**﴾.

ونحوه الألوهية والربوبية، فالله سبحانه هو إله الخلق كلهم وربهم شاؤا أم أبوا؛ قال تعالى ﴿**وهو رب كل شيء - الأنعام ١٦٤**﴾ و﴿**الحمد لله رب العالمين**﴾ وقال ﴿**وإلهكم إله واحد لا اله إلا هو - البقرة ١٦٣**﴾ وقال ﴿**إنما هو إله واحد - الأنعام ١٩**﴾ وقال ﴿**وما من إله إلا الله الواحد القهار - ص ٦٥**﴾.

وهذه الربوبية والألوهية قسرية شاء الخلق أم أبوا ولا يترتب عليها ثواب. وإنما يترتب الثواب والعقاب على من اتخذه إلها وربا أو اتخذ غيره كما قال تعالى ﴿**أتتخذ أصناما آلهة - الأنعام ٧٤**﴾ ﴿**أرأيت من اتخذ إلهه هواه - الفرقان ٤٣**﴾ ﴿**اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح بن مريم - التوبة ٣١**﴾.

فالاتخاذ أمر اختياري يفعله المتخذ وهو غير الأمر الكائن أصلا من غير اتخاذ وذلك نحو (هذا ولدي) و(هذا اتخذته ولداً لي)، والله أعلم.

﴿إن يردن الرحمن بضر﴾

استعمل الفعل المضارع فعلا للشرط فقال (إن يردن) واستعمل الماضي في مكان آخر فقال ﴿**إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره - الزمر ٣٨**﴾.

وعند النحاة إن الماضي في الشرط يفيد الاستقبال. جاء في (التفسير الكبير): «قال ههنا (إن يردن الرحمن بضر) وقال في الزمر (إن أرادني الله) فما الحكمة في اختيار صيغة الماضي هنالك واختيار صيغة المضارع ههنا، وذكر المريد باسم الرحمن هنا وذكر المريد باسم الله هناك؟

نقول: أما الماضي والمستقبل فإن (إنْ) في الشرط تصير الماضي مستقبلا وذلك لأن المذكور ههنا من قبل بصيغة الاستقبال في قوله (أأتخذ) وقوله (ومالي لا أعبد)، والمذكور هناك من قبل بصيغة الماضي في قوله (أفرأيتم) وكذلك في قوله تعالى (وإن يمسسك الله بضر) لكون المتقدم عليه مذكوراً بصيغة المستقبل وهو قوله (من يُصرف عنه) وقوله (إني أخاف إن عصيت) والحكمة فيه هو أن الكفار كانوا يخوفون النبي ﷺ بضر يصيبه من آلهتهم فكأنه قال: صدر منكم التخويف وهذا ما سبق منكم. وههنا ابتداء كلام صدر من المؤمن للتقرير، والجواب ما كان يمكن صدوره منهم فافترق الأمران»[1].

والذي يترجح عندنا أن الفعل المضارع مع الشرط كثيراً ما يفيد افتراض تكرر الحدث بخلاف الفعل الماضي فإنه كثيراً ما يفيد افتراض وقوع الحدث مرة[2] كما قال تعالى ﴿**ومن يقتل مؤمنا متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها - النساء ٩٣**﴾. وقال ﴿**ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة - النساء ٩٢**﴾ فجاء مع القتل العمد بالفعل المضارع لأنه يفترض فيه تكرر الحدث، إذ كلما سنحت للقاتل فرصة قتل مؤمنا بخلاف قتل الخطأ فإنه لا يفترض تكرره.

ونحو ذلك قوله تعالى ﴿**قل فمن يملك من الله شيئا إن أراد أن يهلك المسيح بن مريم وأمه ومن في الأرض جميعا - المائدة ١٧**﴾ فجاء بفعل الإرادة ماضيا (إن أراد) لأن هذه الإرادة تكون مرة واحدة ولا تتكرر فإنه إذا أهلكه فقد أنتهى الأمر.

ونحوه قوله تعالى ﴿**فإن أرادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما - البقرة ٢٣٣**﴾ فإن هذا لا يتكرر فإذا انفصلا فقد انتهى الأمر.

ونحوه قوله تعالى ﴿**وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها - الإسراء ١٦**﴾ ونحوه قوله تعالى ﴿**وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي إن أراد النبي أن يستنكحها - الأحزاب ٥٠**﴾ وهذه الإرادة لا تتكرر وإنما تكون مرة واحدة. في حين قال ﴿**ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها - آل عمران ١٤٥**﴾ فجاء بفعل الإرادة مضارعا لأن إرادة الثواب تتكرر.

(١) التفسير الكبير ٢٦/٥٩.

(٢) انظر معاني النحو ٤/٤٣٦.

ومثله قوله تعالى ﴿**وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله - الأنفال ٦٢**﴾ فإن إرادة الخديعة تتكرر.

ومثله قوله تعالى: ﴿**وإن يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فأمكن منهم - الأنفال ٧١**﴾ فإن إرادة الكفار خيانة الرسول قد تتكرر فجاء بالفعل مضارعا.

فنقول إن استعمال الفعل المضارع في سورة يس في قوله تعالى ﴿**إن يردن الرحمن بضر**﴾ إشارة إلى أنه كان يتوقع تكرر وقوع الضرر عليه من قومه وأنهم لا يكفون عن إلحاقه به مادام بينهم.

وقد تقول: ولم قال ههنا ﴿**إن يردن الرحمن بضر**﴾ فأسند الإرادة إلى الرحمن، وقال في الزمر ﴿**إن أرادني الله بضر**﴾ فأسند الإرادة إلى الله؟

فنقول إن القائل في سورة يس يتوقع وقوع الضرر عليه وتطاوله كما ذكرنا فذكر اسم الرحمن كأنه يلوذ به ويعتصم وهو بمثابة سؤاله الرحمة بخلاف ما في الزمر فإنه ليس الأمر كذلك ولا يتوقع نحو هذا.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه حسن ذكر اسم (الرحمن) مع الشفاعة في سورة يس فقال ﴿إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئا﴾ لأن الشفيع إنما يستدر رحمة من يشفع عنده، والمتصف بالرحمة قد يقبل شفاعة من ليس له جاه كبير عنده أما هؤلاء الآلهة فلا تنفع شفاعتهم حتى مع الرحمن إذ ليس لهم جاه البتة. وهذا أبلغ في إسقاط وجاهة هؤلاء.

ثم من ناحية ثالثة أنه ورد اسم (الرحمن) في سورة يس أربع مرات ولم يرد في سورة الزمر ولا مرة واحدة. وورد اسم (الله) في سورة الزمر تسعا وخمسين مرة وورد في سورة (يس) ثلاث مرات فقط، فناسب ذلك ذكر اسم (الله) في الزمر و(الرحمن) في يس.

وقد علل الفخر الرازي ذكر اسم (الرحمن) في يس واسم (الله) في الزمر بقوله: «وأما قوله هناك (إن أرادني الله) فنقول: قد ذكرنا أن الاسمين المختصين بواجب الوجود الله والرحمن كما قال تعالى ﴿**قل ادعوا الله أو ادعوا الرحمن**﴾ والله للهيبة والعظمة والرحمن للرأفة والرحمة. وهناك وصف الله بالعزة والانتقام في قوله ﴿**أليس الله بعزيز ذي انتقام**﴾ وذكر ما يدل على العظمة بقوله: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض**﴾ فذكر الاسم الدال على العظمة. وقال ههنا ما يدل

على الرحمة بقوله ﴿**الذي فطرني**﴾ فإنه نعمة هي شرط سائر النعم فقال: (إن يردن الرحمن بضر)»[١].

وقد تقول:

لقد قال في سورة يس ﴿**إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئاً ولا ينقذون**﴾.

وقال في الزمر ﴿**إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو ارادني برحمة هل هن ممسكات رحمته ٣٨**﴾.

فذكر الضر في يس ولم يذكر الرحمة إذ لم يقل (وإن يردني برحمة لا يمسكوا رحمته) في حين ذكر في الزمر الضر والرحمة فقال (إن أرادني الله بضر... أو ارادني برحمة) فما سبب ذاك؟

والجواب والله أعلم أن ذلك لأكثر من سبب:

منها أن صاحب يس كان يتوقع الضر من أهل قريته ولم يكن يتوقع منهم شيئا من لين أو رحمة. بل ربما كان يتوقع القتل لأن الجو كان متأزما كله تهديد ووعيد. وقد انتهى الأمر بقتله. فلا يناسب ذكر الرحمة.

ومن ذلك أن ذكر اسم (الرحمن) أغنى ههنا عن ذكر (وإن يردني برحمة) فإن الرحمن يريد الرحمة وهو لا يريدها فقط وإنما يحققها وإلا فليس برحمن فاكتفى بذكر صفته عن أن يقول (وإن يردني برحمة) بخلاف ما في الزمر فإنه ذكر اسم (الله) ولم يذكر له وصفا فناسب ذلك أن يذكر الضر والرحمة تصريحا.

وعلى هذا فقد ذكر الأمران في يس على نحو آخر يناسب المقام والله أعلم.

وقد تقول: لقد قال في يس ﴿**لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون**﴾ فاستعمل ضمير الذكور العقلاء في (شفاعتهم) وفي (ينقذون).

وقال في سورة الزمر: ﴿**هل هن كاشفات ضره**﴾ و﴿**هل هن ممسكات رحمته**﴾ بضمير الإناث، فما الفرق؟

والجواب أن ضمير الإناث يستعمل للإناث ويستعمل لجمع غير العاقل مذكراً كان أو مؤنثاً فنقول (الجبال هن شاهقات) والجبال جمع جبل وهو مذكر غير عاقل

(١) التفسير الكبير ٢٦/٥٩.

غير أننا نستعمل له ضمير الإناث. قال تعالى ﴿**الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج - البقرة ١٩٧**﴾.

فقال في الأشهر (فيهن) والأشهر جمع شهر والشهر مذكر غير عاقل فاستعمل لها ضمير الإناث.

فضمير الإناث يستعمل للإناث ولجمع غير العاقل مطلقا.

وكذلك جمع المؤنث السالم فإنه يستعمل جمعا للمؤنث بشروطه ويستعمل أيضا لجمع المذكر غير العاقل اسماً أو وصفاً نحو (جبال شاهقات) و(شاهقات) وصف لمذكر غير عاقل و(أنهار جاريات) وجاريات وصف لأنهار مفردها نهر وهو مذكر غير عاقل.

والاسم المذكر غير العاقل قد يجمع جمع مؤنث سالما إذا لم يسمع له جمع تكسير نحو حمّامات جمع حمام واصطبلات جمع اصطبل.

وأما ضمير جماعة الذكور نحو (هم) و(الواو) في نحو (يمشون) فهو خاص بجماعة الذكور العقلاء أو ما نزل منزلتهم.

وبعد بيان هذا الأمر نعود إلى الآيتين:

قال تعالى في الزمر ﴿**قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون**﴾.

ومن النظر في هذه الآية يتضح ما يأتي:

١- قال (قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله) فجعل آلهتهم لا تعقل وذلك أنه استعمل لها (ما) فقال (ماتدعون). و(ما) تستعمل في العربية لذات ما لا يعقل.

٢- جاء بضمير الإناث (هن) فقال (هل هن) وهذا الضمير إما أن يكون للإناث أو يستعمل لجمع غير العاقل مذكراً أو مؤنثاً كما ذكرت. فجعلهم غير عقلاء، وهو متناسب مع (ما) التي هي لغير العاقل.

٣- جاء بجمع المؤنث السالم وهو كما ذكرنا إما أن يكون للإناث أو لصفات الذكور غير العقلاء فجعلهم غير عقلاء.

٤- هذه الآية نزلت في المجتمع الجاهلي والخطاب للرسول ﷺ وقد قال تعالى فيهم ﴿إن

يدعون من دونه إلا إناثا وإن يدعون إلا شيطانا مريدا - النساء ١١٧﴾.

فذكر أن ما يدعون من دون الله إنما هي إناث. وقد روي عن الحسن «أنه كان لكل حي من أحياء العرب صنم يعبدونه ويسمونه أنثى بني فلان... وقيل كان في كل صنم شيطانة»[١].

«وقيل كانوا يقولون في أصنامهم هي بنات الله»[٢].

وكانوا يسمون كثيراً منها بأسماء مؤنثة كاللات والعزى ومناة[٣]. فناسب التأنيث من كل جهة، من جهة أنها غير عاقلة ومن جهة أن لها أسماء مؤنثة أو يرون أنها إناث.

وقال في يس ﴿**إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون**﴾.

فاستعمل ضمير العقلاء ذلك لأنه قال (لا تغن عني شفاعتهم) والشفيع لابد أن يكون عاقلا وإلا فكيف يشفع؟ ولذلك قال في الزمر ﴿**أم اتخذوا من دون الله شفعاء قل أوَ لَوْ كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون ٤٣**﴾ فجاء بضمير جماعة الذكور للدلالة على أنه لا يكون الشفيع إلا عاقلا.

ثم نفى الشفاعة مع عدم العقل فقال: ﴿**قل أوَ لَوْ كانوا لا يملكون شيئا ولا يعقلون**﴾؟

فاستعمل ضمير العقلاء مع الشفاعة.

ثم قال ﴿**ولا ينقذون**﴾ والمنقذ لابد أن يكون عاقلا أيضاً وإلا فكيف ينقذ؟ ولذلك قال في سورة يس ﴿**واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون * لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون**﴾ فاستعمل ضمير جماعة العقلاء وهو قوله (لا يستطيعون) و(هم) لأن الناصر لابد أن يكون عاقلا وهو كالمنقذ. وهذه الآية نظيرة الآية السابقة.

فناسب كل ضمير مكانه اللائق به.

---

(١) روح المعاني ٥/١٤٨، الكشاف ١/٤٢٤.
(٢) الكشاف ١/٤٢٤.
(٣) فتح القدير ١/٤٧٨.

وهناك أمر آخر في الآية وهو أنه قال ﴿**إن يردن الرحمن بضر**﴾ فأدخل الباء على الضر ولم يقل (إن يرد الرحمن بي ضرا) وكلاهما تعبير فصيح. تقول (أراد به رحمة) و(أراده برحمة). قال تعالى: ﴿**قل من ذا الذي يعصمكم من الله إن أراد بكم سوءاً أو أراد بكم رحمة - الأحزاب ١٧**﴾ فأدخل الباء على ضمير المخاطبين فما الفرق؟

جاء في (التفسير الكبير): «قال ﴿**إن يردن الرحمن بضر**﴾ ولم يقل إن (يرد الرحمن بي ضرا) وكذلك قال تعالى ﴿**إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره**﴾ ولم يقل: (إن أراد الله بي ضرا). نقول:

الفعل إذا كان متعديا إلى مفعول واحد تعدى إلى مفعولين بحرف كاللازم يتعدى بحرف في قولهم ذهب به وخرج به. ثم إن المتكلم البليغ يجعل المفعول بغير حرف ما هو أو لى بوقوع الفعل عليه ويجعل الآخر مفعولا بحرف. فإذا قال القائل مثلاً: كيف حال فلان؟ يقول: اختصه الملك بالكرامة والنعمة.

فإذا قال كيف كرامة الملك؟ يقول: اختصها بزيد. فيجعل المسؤول عنه مفعولاً بغير حرف لأنه هو المقصود.

إذا علمت هذا فالمقصود فيما نحن فيه بيان كون العبد تحت تصرف الله يقلبه كيف يشاء في البؤس والرخاء. وليس الضر بمقصود بيانه. كيف والقائل مؤمن يرجو الرحمة والنعمة بناء على إيمانه بحكم وعد الله. ويؤيد هذا قوله من قبل (الذي فطرني) حيث جعل نفسه مفعول الفطرة فكذلك جعلها مفعول الإرادة وذكر الضر وقع تبعا.

وكذا القول في قوله ﴿**إن أرادني الله بضر**﴾ المقصود بيان أنه يكون كما يريد الله وليس الضر بخصوصه مقصوداً بالذكر ويؤيده ما تقدم حيث قال تعالى ﴿**أليس الله بكاف عبده**﴾ يعني هو تحت إرادته. ويتأيد ما ذكرناه بالنظر في قوله تعالى ﴿**قل من ذا الذي يعصمكم من الله إن أراد بكم سوءا**﴾ حيث خالف هذا النظم وجعل المفعول من غير حرف السوءَ وهو كالضُرّ والمفعول بحرف هو المكلف. وذلك لأن المقصود ذكر الضر للتخويف وكونهم محلا له. وكيف لا وهم كفرة استحقوا العذاب بكفرهم فجعل الضر مقصوداً بالذكر لزجرهم.

فان قيل: فقد ذكر الله الرحمة أيضا حيث قال (أو أراد بكم رحمة).

نقول: المقصود ذلك ويدل عليه قوله تعالى من بعده ﴿**ولا يجدون لهم من**

دون الله وليا ولا نصيرا﴾ وإنما ذكر الرحمة تتمة للأمر بالتقسيم الحاصر. وكذلك إذا تأملت في قوله تعالى ﴿**يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم قل فمن يملك لكم من الله شيئا إن أراد بكم ضرا أو أراد بكم نفعا**﴾ فإن الكلام أيضا على الكفار وذكر النفع وقع تبعا لحصر الأمر بالتقسيم»[1].

والذي يبدو لي غير ذلك فإن الذي يظهر من التعبير القرآني أن ما تتصل به الباء هو الذي عليه السياق وهو مدار الكلام وهو الأهم فيه.

قال تعالى: ﴿**قل من ذا الذي يعصمكم من الله إن أراد بكم سوءاً أو أراد بكم رحمة ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا - الأحزاب ١٧**﴾.

فقد اتصلت الباء بضمير المخاطبين (بكم) لا بالسوء. والكلام يدور على المخاطبين والسياق عليهم وذلك من الآية الثانية عشرة حتى الآية العشرين.

قال تعالى: ﴿**وإذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض ما وعدنا الله ورسوله إلا غرورا * وإذ قالت طائفة منهم يا أهل يثرب لا مقام لكم فارجعوا ويستأذن فريق منهم النبي يقولون إن بيوتنا عورة وما هي بعورة إن يريدون إلا فرارا * ولو دُخلت عليهم من أقطارها ثم سُئلوا الفتنة لآتوها وما تلبَّثوا بها إلا يسيرا * ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل لا يولون الأدبار وكان عهد الله مسؤولا * قل لن ينفعكم الفرار إن فررتم من الموت أو القتل وإذاً لا تمتعون إلا قليلا * قل من ذا الذي يعصمكم من الله إن أراد بكم سوءاً أو أراد بكم رحمة ولا يجدون لهم من دون الله ولياً ولا نصيرا * قد يعلم الله المعوِّقين منكم والقائلين لإخوانهم هلّم إلينا ولا يأتون البأس إلا قليلاً * أشحة عليكم فإذا جاء الخوف رأيتهم ينظرون إليك تدور أعينهم كالذي يُغشى عليه من الموت فإذا ذهب الخوف سلقوكم بألسنةٍ حداد أشحة على الخير أو لئك لم يؤمنوا فأحبط الله أعمالهم وكان ذلك على الله يسيرا * يحسبون الأحزاب لم يذهبوا وإن يأت الأحزاب يودوا لو أنهم بادون في الأعراب يسألون عن أنبائكم ولو كانوا فيكم ما قاتلوا إلا قليلا - الأحزاب ١٢ - ٢٠**﴾.

فقد اتصلت الباء بضمير المخاطبين لأن الكلام يدور عليهم.

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٥٨.

وقال: ﴿**قل فمن يملك لكم من الله شيئا إن أراد بكم ضرا أو أراد بكم نفعا بل كان الله بما تعملون خبيرا - الفتح ١١**﴾.

وقد اتصلت الباء بضمير المخاطبين أيضا وذلك أن الكلام والسياق يدوران عليهم قال تعالى:

﴿**سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم قل فمن يملك لكم من الله شيئاً إن أراد بكم ضراً أو أراد بكم نفعاً بل كان الله بما تعملون خبيرا * بل ظننتم أن لن ينقلب الرسول والمؤمنون إلى أهليهم أبدا وزُيِّن ذلك في قلوبكم وظننتم ظن السوء وكنتم قوما بورا * ومن لم يؤمن بالله ورسوله فإنا أعتدنا للكافرين سعيرا * ولله ملك السماوات والأرض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وكان الله غفورا رحيما * سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى مغانم لتأخذوها ذرونا نتبعكم يريدون أن يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فسيقولون بل تحسدوننا بل كانوا لا يفقهون إلا قليلا * قل للمخلفين من الأعراب ستُدْعَون إلى قوم أولي بأس شديد تقاتلونهم أو يسلمون فإن تطيعوا يؤتكم الله أجرا حسنا وإن تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا أليما - الفتح ١١ - ١٦**﴾.

وقال ﴿**وأرادوا به كيداً فجعلناهم الأخسرين - الأنبياء ٧٠**﴾.

واتصلت الباء بضمير الغيبة (به) ولم تتصل بالكيد. والكلام على سيدنا إبراهيم عليه السلام وذلك في أكثر من عشرين آية (من الآية ٥١ - ٧٢).

في حين قال ﴿**قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون - الزمر ٣٨**﴾.

فقد اتصلت الباء ههنا بالضر وبالرحمة ولم تتصل بالضمير فقد قال (إن أرادني الله بضر... أو أرادني برحمة) ولم يقل (إن أراد بي ضراً أو أراد بي رحمة) وذلك أن الاهتمام والعناية بالضر والرحمة ويدلك على ذلك أنه عقب على ذلك بكشف الضر وإمساك الرحمة فقال ﴿**إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته**﴾.

والسياق إنما هو في ذلك والاهتمام به فقد قال تعالى ﴿**أليس الله بكاف عبده ويخوفونك بالذين من دونه...**﴾ فالكلام على المعتقدات لا على الأشخاص.

وقال ﴿**وإن يردك بخير فلا رادّ لفضله - يونس ١٠٧**﴾ فقد اتصلت الباء بالخير لا بضمير الخطاب فقال ﴿**وإن يردك بخير**﴾ ولم يقل (وإن يرد بك خيرا) وذلك أن الكلام إنما هو في هذا الأمر والسياق عليه قال تعالى: ﴿**وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا رادّ لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو الغفور الرحيم - يونس ١٠٧**﴾.

فالكلام على الضر والخير وما يتعلق بكشفهما أو ردّهما لا على الأشخاص ولذلك قال ﴿**وإن يمسسك الله بضر فلا كاشف له إلا هو وإن يردك بخير فلا رادّ لفضله**﴾.

فليس أحد يكشف الضر إلا هو ولا أحد يملك أن يردّ خيره تعالى ولذلك عقب بقوله ﴿**فلا رادّ لفضله يصيب به من يشاء من عباده**﴾.

وقد قال قبل هذه الآية ﴿**ولا تدعُ من دون الله ما لا ينفعك ولا يضرك**﴾ فالكلام في النفع والضر كما ترى وإيصالهما أو دفعهما.

وفي هذه السورة أعني سورة يس وصل الباء بالضر فقال ﴿**أأتخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون**﴾ ولم يقل (إن يرد الرحمن بي ضرا) وذلك أن الكلام على الضر وهو مدار الاهتمام ولذلك عقب بكشف الضرّ وإزالته فقال ﴿**لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون**﴾ أي لايدفعون الضر عني ولا ينقذونني منه.

فاتضح بذلك أن الباء تتصل بما هو أهم في السياق وعليه الكلام والله أعلم.

* * *

﴿لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون﴾

بيّن أن آلهتهم ليس لها جاه ولا قدرة.

فكونها لا تنفع شفاعتها شيئا معناه أنه ليس لها جاه.

وكونها لا تنقذ من يعبدها ويلتجيء إليها معناه أنها ليس لها قدرة.

فكيف يعبدون آلهة هذه صفتها؟!

ثم إنه بيّن أنها بمجموعها ليس لها مكانة ولا جاه، وأنها بمجموعها ليس لها قدرة. فلو أن آلهتهم جميعها شفعت عند الله لم تغن شفاعتهم شيئاً.

ولو أنها جميعها أرادت أن تنقذه لم تستطع.

فما أتفه وما أضعف هذه الآلهة!

لقد قدم الشفاعة على القدرة لأن هذا هو الترتيب الطبيعي في الحياة فإن من استعان بشخص على آخر يشفع أوّلاً عنده فإن لم يُجدِ ذلك نفعاً لجأ إلى القوة وليس العكس. جاء في (التفسير الكبير): «ثم قال (لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون) على ترتيب ما يقع من العقلاء. وذلك لأن من يريد دفع الضر عن شخص أضرّ به شخص يدفع بالوجه الاحسن فيشفع أولا فإن قبله وإلا يدفع فقال (لا تغن عني شفاعتهم) ولا يقدرون على إنقاذي بوجه من الوجوه»[1].

وجاء في (روح المعاني): «وهو ترقٍّ من الأدنى إلى الأعلى بدأ أو لاً بنفي الجاه وذكر ثانيا انتفاء القدرة وعبر عنه بانتفاء الإنقاذ لأنه نتيجته»[2]!

فاستبان من هذه الآيات أن الله مستحق للعبادة من كل وجه:

١- أنه فطر الخلق.

٢- وأنه يرسل الرسل إليهم ليرشدوهم إلى ما فيه خيرهم وصلاحهم.

٣- إليه المرجع والمصير فيعاقب المسيء ويكافىء المحسن.

٤- أنه رحيم بعباده ﴿**إن يردن الرحمن**﴾.

٥- أنه قوي مقتدر ليس لقدرته حدود.

٦- وأن ما يدعون من دونه ليس لهم جاه وليس لهم قدرة وإن اجتمعوا.

جاء في (التفسير الكبير): «وفي هذه الآيات حصل بيان أن الله تعالى معبود من كل وجه.

إن كان نظراً إلى جانبه فهو فاطر ورب مالك يستحق العبادة سواء أحسن بعد

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٥٩.

(٢) روح المعاني ٢٢/٢٢٧.

ذلك أو لم يحسن.

وإن كان نظراً إلى إحسانه فهو رحمن.

وإن كان نظراً إلى الخوف فهو يدفع ضره.

وحصل بيان أن غيره لا يصلح أن يعبد بوجه من الوجوه فإن أدنى مراتبه أن يعد ذلك ليوم كريهة وغير الله لا يدفع شيئا إلا إذا أراد الله وإن يرد فلا حاجة إلى دافع»[1].

* * *

﴿إني إذاً لفي ضلال مبين﴾

أي إن اتخذت من دونه آلهة فإني إذاً في ضلال ظاهر لا يخفى على من له أدنى مسكة من عقل. وهو لا يعني بهذا القول نفسه فقط وإنما يريد بذلك المخاطبين أيضا.

والمعنى إن اتخذتم آلهة هذا شأنها وتركتم فاطركم وخالقكم فأنتم في ضلال ظاهر. وقد أجرى القول على نفسه ولم يواجههم بذاك لئلا يثير استفزازهم وعصبيتهم وليستعملوا عقولهم وتفكيرهم لعلهم يرجعون إلى الحق.

وقد أكد العبارة بإن واللام ووصف الضلال بأنه مبين غير خفي لأنه إن فعل ذلك كان كذلك حقا، ولأن المقام يستدعي هذه التأكيدات مع ظهورها لأن المخاطبين ينكرون ذلك أشد الإنكار على ظهوره ووضوحه.

* * *

﴿إني آمنت بربكم فاسمعون﴾

أعلن إيمانه في هذا الجو المكفهر بكل صراحة وصدع بالحق من دون مواربة. وأعلن أنه بدأ بنفسه وسبقهم إلى ما يدعوهم إليه ولم ينتظر من أحد أن يسبقه فيشجعه ويقوي قلبه ويشد عضده. وفي ذلك محض الإيمان ومحض الإخلاص.

ثم انظر إلى قوة إيمان هذا الرجل الذي تحدى قومه في ذلك الوقت الذي لا يطيقون فيه أن يسمعوا الرسل فهددوهم بالرجم إن لم يكفوا عن الدعوة.

فقال: ها أنا آمنت بربكم فاسمعون.

وقوله (فاسمعون) يدل على أنه أعلن إيمانه بصوت ظاهر مسموع غير خفي ولا

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٥٩.

متلجلج يسمعه كل أحد. وهذا يدل على أنه غير مبال بما سيحصل له من الرجم والتعذيب وما هو أكثر من ذلك.

واختيار (إني آمنت) على (أنا آمنت) لما في ذلك من التوكيد والقوة. وقوله (بربكم) دون (بربي) مع أنه قال قبلها ﴿**ومالي لا أعبد الذي فطرني**﴾ ليبين أن ربهم هو ربه وهو الذي فطره وإليه يرجعون فهو ربه وربهم.

وقيل إن الخطاب بقوله (بربكم) للرسل، أي آمنت بربكم الذي تدعون إليه. والحق أن الخطاب للجميع فرب الرسل هو ربه ورب قومه وهو قد أعلن ذلك على الملأ وطلب من قومه اتباع الرسل والإيمان بما يدعوه إليه.

وعلى أية حال فهو صدع بالحق وجهر به ولم يبال بما سيحصل له من جراء إعلانه إيمانه هذا.

قيل: وقوله (آمنت بربكم) أولى من قوله (آمنت بربي) لأن كل شخص إنما هو مؤمن بربه فيقول له المقابل: وأنا آمنت بربي أيضاً.

فقوله (آمنت بربكم) يدل على أنه الرب الذي يدعو إليه الرسل. ولو كان المقصود ربهم الذي يعبده قومه لما كان في قوله ﴿**اتبعوا المرسلين ...**﴾ داع.

وذكر الإيمان بالرب دون بقية الأسماء الحسنى له أكثر من مناسبة فقد مر قول الرسل ﴿**قالوا ربنا يعلم إنا إليكم لمرسلون**﴾ فقال ﴿**إني آمنت بربكم**﴾.

وقوله ﴿**إني إذاً لفي ضلال مبين**﴾ والرب هو الذي يهدي من الضلال لأن الرب هو المربي والمرشد والمعلم. والهداية من أبرز صفات الرب ولذلك كثيراً ما تقترن الهداية باسم الرب وذلك نحو قوله تعالى ﴿**قال فمن ربكما يا موسى * قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى - طه ٤٩، ٥٠**﴾ وقوله ﴿**قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم - الأنعام ١٦١**﴾.

فناسب ذلك ذكر الرب.

وهناك أمر آخر حسّن ذكر الرب وهو قوله ﴿**أأتخذ من دونه آلهة**﴾ أي لا اتخذ من دونه إلهاً أي معبوداً. وقال ههنا ﴿**إني آمنت بربكم**﴾ فجعله هو الإله وهو الرب فهو إلهه وربه وبذلك جمع له بين الألوهية والربوبية.

جاء في (التفسير الكبير): «في المخاطب بقوله (بربكم) وجوه:

(أحدها) هم المرسلون. قال المفسرون: أقبل القوم عليه يريدون قتله فأقبل هو على المرسلين وقال: إني آمنت بربكم فاسمعوا قولي واشهدوا لي.

و(ثانيها) هم الكفار كأنه لما نصحهم وما نفعهم، قال: فأنا آمنت فاسمعون.

(وثالثها) بربكم أيها السامعون فاسمعون على العموم، كما قلنا في قول الواعظ حيث يقول: يا مسكين ما أكثر أملك وما أنزر عملك، يريد به كل سامع يسمعه. وفي قوله (فاسمعون) فوائد:

(أحدها) أنه كلام متروٍّ متفكر حيث قال (فاسمعون) فإن المتكلم إذا كان يعلم أن لكلامه جماعة سامعين يتفكر.

(وثانيها) أنه ينبه القوم ويقول: إني أخبرتكم بما فعلت حتى لا تقولوا: لم أخفيت عنا أمرك ولو أظهرت لآمنا معك.

و(ثالثها) أن يكون المراد السماع الذي بمعنى القبول. يقول القائل: نصحته فسمع قولي أي قبله.

فإن قلت: لم قال من قبل ﴿**ومالي لا أعبد الذي فطرني**﴾ وقال ههنا (آمنت بربكم) ولم يقل: آمنت بربي؟

نقول: قولنا الخطاب مع الرسل أمر ظاهر. لأنه لما قال (آمنت بربكم) ظهر عند الرسل أنه قبل قولهم وآمن بالرب الذي دعوه إليه. ولو قال (بربي) لعلهم كانوا يقولون: كل كافر يقول: لي رب وأنا مؤمن بربي.

وأما على قولنا الخطاب مع الكفار ففيه بيان للتوحيد. وذلك لأنه لما قال (أعبد الذي فطرني) ثم قال (آمنت بربكم) فهم أنه يقول: ربي وربكم واحد وهو الذي فطرني وهو بعينه ربكم بخلاف ما لو قال: آمنت بربي. فيقول الكافر: وأنا أيضا آمنت بربي، ومثل هذا قوله تعالى ﴿**الله ربنا وربكم**﴾»[1].

وجاء في (البحر المحيط): «ثم صرح بإيمانه وصدع بالحق فقال مخاطبا لقومه إني آمنت بربكم أي الذي كفرتم به فاسمعون أي اسمعوا قولي وأطيعون فقد نبهتكم على الحق وإن العبادة لا تكون إلا لمن منه نشأتكم وإليه مرجعكم. والظاهر أن الخطاب بالكاف والميم وبالواو هو لقومه والأمر على جهة المبالغة والتنبيه... وقيل

(١) التفسير الكبير ٢٦/٥٩ ـ ٦٠.

الخطاب في (بربكم) وفي (فاسمعون) للرسل»[1].

وجاء في (روح المعاني): «الظاهر أن الخطاب لقومه شافههم بذلك وصدع بالحق إظهاراً للتصلب في الدين وعدم المبالاة بما يصدر منهم...

وإضافة الرب إلى ضميرهم لتحقيق الحق والتنبيه على بطلان ما هم عليه من اتخاذ الاصنام أربابا أي إني آمنت بربكم الذي خلقكم.

(فاسمعون) أي فاسمعوا قولي فإني لا أبالي بما يكون منكم على ذلك.

وقيل مراده دعوتهم إلى الخير الذي اختاره لنفسه»[2].

* * *

﴿قيل ادخل الجنة قال يا ليت قومي يعلمون * بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين﴾

* * *

﴿قيل ادخل الجنة﴾

لقد طوى القرآن ذكر ما حصل له بعد قولته التي قالها وما فعل به قومه وكيف واجهوه.

إلا أنه بين أنه لم يكد يتم قوله حتى قيل له (ادخل الجنة) ولم يذكر أمراً أو مشهداً بين الدنيا والآخرة. ومعنى ذلك أنهم لم يمهلوه بعدها البتة. فإنه ما إن قال ذلك حتى وجد نفسه على باب الجنة يقال له: ادخل الجنة.

فاختصر كل ما لا حاجة له به وإنما دل عليه المقام.

ومن مظاهر الاختصار أنه بنى الفعل للمجهول فقال (قيل) ولم يذكر القائل لأنه لا يتعلق غرض من ذكر القائل ولعل القائل هم الملائكة. كما أنه لم يقل (قيل له) لأن ذلك معلوم من السياق.

جاء في (الكشاف): «قيل ادخل الجنة، ولم يقل (قيل له) لانصباب الغرض إلى المقول وعظمه لا إلى المقول له مع كونه معلوما»[3].

وهكذا يطوي ما حصل له بعد قولته، ويطوي الفاعل فيبني الفعل للمجهول،

(١) البحر المحيط ٧/٣٢٩.

(٢) روح المعاني ٢٢/٢٢٧ - ٢٢٨.

(٣) الكشاف ٢/٥٨٥.

ويطوي المقول له ولا يذكر إلا قوله (ادخل الجنة).

فيسير التعبير في نسق واحد وفي جو تعبيري واحد.

جاء في (روح المعاني) في قوله (قيل ادخل الجنة): «استئناف لبيان ما وقع له بعد قوله ذلك. والظاهر أن الأمر إذن له بدخول الجنة حقيقة وفي ذلك إشارة إلى أن الرجل قد فارق الدنيا فعن ابن مسعود أنه بعد أن قال ما قال قتلوه بوطء الأرجل حتى خرج قصبه من دبره وألقي في بئر وهي الرس [وقيل قتل بغير ذلك من أنواع القتل - انظر ص ٢٢٨]... والجمهور على أنه قتل. وادعى ابن عطية أنه تواترت الأخبار والروايات بذلك»[١].

﴿قال يا ليت قومي يعلمون﴾

ما إن أدخل الجنة حتى تمنى أن قومه يعلمون بإكرامه وحسن عاقبته فإنهم لو علموا ذلك لاهتدوا وآمنوا بمثل ما آمن به ونالهم من الكرامة مثل ما ناله. وهو لم يتمنَّ ذلك في نفسه فقط بل قال ذلك بلسانه فواطأ القلب اللسان. وفي ذلك إشارة إلى تمني الهداية لقومه وحب الخير لهم. ولم يمنع من ذلك سوء ما فعلوه به. فإن المؤمن يحب الهداية للخلق ولو كانوا ألد أعدائه بل ولو أساؤا إليه وعذبوه بل ولو قتلوه. جاء في (الكشاف): «وإنما تمنى علم قومه بحاله ليكون علمهم بها سببا لاكتساب مثلها بالتوبة عن الكفر والدخول في الإيمان والعمل الصالح المفضيين بأهلهما إلى الجنة. وفي حديث مرفوع (نصح قومه حيا وميتا). وفيه تنبيه عظيم على وجوب كظم الغيظ والحلم عن أهل الجهل والترؤف على من أدخل نفسه في غمار الأشرار وأهل البغي والتشمر في تخليصه والتلطف في افتدائه والاشتغال بذلك عن الشماتة به والدعاء عليه. ألا ترى كيف تمنى الخير لقتلته والباغين له الغوائل وهم كفرة عبدة أصنام»[٢].

وجاء في (روح المعاني): «وإنما تمنى علم قومه بحاله ليحملهم ذلك على اكتساب مثله بالتوبة عن الكفر والدخول في الإيمان والطاعة جريا على سنن الأولياء في كظم الغيظ والترحم على الأعداء. وفي الحديث: نصح قومه حيا وميتا»[٣].

وفي هذا القول إشارة للدعاة وللمسلمين ليحبوا الهداية لعموم الخلق وأن

(١) روح المعاني ٢٢/٢٢٨ وانظر الكشاف ٢/٥٨٥.
(٢) الكشاف ٢/٥٨٥.
(٣) روح المعاني ٢٢/٢٢٩.

يترفعوا عن الحقد والضغينة.

لقد تمنى أن يعلم قومه أمرين:

١- مغفرة ربه له وذلك ليتوبوا ولا ييأسوا من رحمة الله.

٢- وإكرامه ليحفزهم ذلك إلى العمل لينالوا حسن العاقبة.

﴿بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين﴾

(ما) تحتمل أنها مصدرية أي يا ليت قومي يعلمون بمغفرة ربي لي وجعلي من المكرمين.

ويحتمل أن تكون اسما موصولاً أي يا ليت قومي يعلمون بالذي غفر لي به ربي وجعلني من المكرمين، أي ليتهم يعلمون بالسبب الذي غفر لي به ربي وهو اتباع الرسل.

وقال (بما) ولم يقل (بالذي) ليشمل المصدرية والموصولة أي بالمغفرة والإكرام وبسبب ذلك فيجمع المعنيين ولو قال (بالذي) لم يدل إلا على معنى واحد. ولم يأت بالمصدر الصريح فيقل (يا ليت قومي يعلمون بمغفرة ربي لي وجعلي من المكرمين) لأنه لو قال ذاك لدل على معنى واحد وهو المصدرية دون المعنى الآخر.

جاء في (الكشاف): «(ما) في قوله (بما غفر لي ربي) أي الماءات هي؟

قلت: المصدرية أو الموصولة أي بالذي غفره لي من الذنوب»[1].

وجاء في (البحر المحيط): «والظاهر أن (ما) في قوله (بما غفر لي ربي) مصدرية. جوزوا أن يكون بمعنى (الذي) والعائد محذوف تقديره (بالذي غفره لي ربي من الذنوب) وليس هذا بجيد إذ يؤول إلى تمنى علمهم بالذنوب المغفورة والذي يحسن تمني علمهم بمغفرة ذنوبه وجعله من المكرمين»[2].

وجاء في (روح المعاني): «والظاهر أن (ما) مصدرية ويجوز أن تكون موصولة والعائد مقدر أي ياليت قومي يعلمون بالذي غفر لي به أي بسببه ربي.

أو بالذي غفره أي بالغفران الذي غفره لي ربي. والمراد تعظيم مغفرته تعالى له فتؤول إلى المصدرية.

(١) الكشاف ٢/٥٨٥.

(٢) البحر المحيط ٧/٣٣٠.

وقال الزمخشري: أي بالذي غفره لي ربي من الذنوب. وتعقب بأنه ليس بجيد إذ يؤول إلى تمني علمهم بذنوبه المغفورة ولا يحسن ذلك. وكذا عطف (وجعلني من المكرمين) عليه لا ينتظم»[1].

وما ذهب إليه صاحب الكشاف من أن (ما) تحتمل أن تكون اسما موصولا على معنى: بالذي غفره لي من الذنوب يضعفه ثلاثة أمور منها:

١- أن ذلك يؤول إلى تمني علمهم بالذنوب المغفورة ولا يحسن علمهم بما عمل من معاص تستوجب المغفرة كما أشار إلى ذلك صاحب البحر.

٢- أن المغفرة معناها الستر، وغفران الذنوب سترها. وتمنيه علمهم بها يعني تمنيه نشرها وفضحها وهو مغاير لمعنى الستر وما أكرمه الله من سترها فإن ستر الذنوب من جلائل النعم.

٣- أنها لا تنتظم مع قوله (وجعلني من المكرمين) فإن ذلك يؤول إلى المعنى الآتي:

يا ليت قومي يعلمون بالذي غفره لي من الذنوب وجعلني من المكرمين وهو لا يصح لأن (جعلني) ستكون معطوفة على (غفره لي) أي صلة للذي. فيكون المعنى: يا ليت قومي يعلمون بالذنب المغفور وجعلني من المكرمين. فإن قوله (ما غفره لي) يعني: الذي غفره لي ربي من الذنوب.

أو بعبارة أخرى: الذنب المغفور.

فلا يصح جعل (وجعلني من المكرمين) صلة له.

فاتضح أن (ما) إما أن تكون مصدرية أو اسما موصولا والباء تفيد السبب فيكون المعنى: يا ليت قومي يعلمون بالسبب الذي غفر له به ربي وجعلني من المكرمين. فيستقيم المعنى على الوجهين. والله أعلم.

ولم يذكر العائد فيقل: (بما غفر لي به ربي) ولو قال ذلك لاقتصر على معنى الموصولية الاسمية دون المصدرية فحذف العائد جمع المعنيين.

وقدم الجار والمجرور على الفاعل فقال (بما غفر لي ربي) لأنه هو المهم وهو مدار الكلام لأنه معلوم أن الله هو يغفر الذنوب فالفاعل معلوم ولكن المهم أن نعلم المغفور له.

---

(١) روح المعاني ٢٢/٢٢٩ وانظر أنوار التنزيل ٥٨٤.

واختيار لفظ الرب ههنا (غفر لي ربي) مناسب لقوله ﴿**إني آمنت بربكم**﴾. وإضافته إلى نفسه فيها من الرعاية واللطف ما لا يخفى.

وقدم المغفرة على جعله من المكرمين لأن المغفرة هي سبب الإكرام ولأنها تسبقه فالمغفرة أولاً ثم يليها الإكرام.

وقوله (وجعلني من المكرمين) دون القول (وجعلني مكرما) إشارة إلى أن هذا طريق سار عليه قبله المؤمنون والشهداء والصالحون فهو واحد منهم وليس فذاً لم يسبقه إليه أحد. وكون أن معه جماعة مثله أكرمهم ربه فيه زيادة إيناس ونعيم. فإن الوحدة عذاب وإن كانت في جنان الخلد فأكرمه بالجنة والرفقة الطيبة.

إن أصحاب القرية ومعتقدهم وموقفهم من رسلهم شبيه بحال قوم الرسول ﷺ وموقفهم منه من عدة نواح. ولذلك صح أن يضربوا مثلا

١- فقوله ﴿**إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما**﴾ شبيه بموقف كفار قريش الذين قال الله فيهم ﴿**بل كذبوا بالحق لما جاءهم**﴾ وقوله ﴿**وكذّبوا واتبعوا أهواءهم - القمر ٣**﴾.

٢- وقول أصحاب القرية لرسلهم ﴿**ما أنتم إلا بشر مثلنا**﴾ شبيه بقول كفار قريش ﴿**هل هذا إلا بشر مثلكم - الأنبياء ٣**﴾ وقولهم ﴿**بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب - ق ٢**﴾.

٣- وقولهم ﴿**إن أنتم إلا تكذبون**﴾ شبيه بقول كفار قريش ﴿**هذا ساحر كذاب - ص٤**﴾ وقوله تعالى فيهم ﴿**وكذبوا واتبعوا أهواءهم - القمر ٣**﴾.

٤- وقولهم ﴿**لئن لم تنتهوا لنرجمنكم وليمسنكم منا عذاب أليم**﴾ شبيه بموقف كفار قريش من رسول الله والمؤمنين معه فقد آذوهم وعذبوهم حتى أن بعضهم مات من التعذيب. وقد رجم رسول الله بالحجارة في الطائف. وأخبر عنهم ربنا قائلا ﴿**وإذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك أو يقتلوك أو يخرجوك - الأنفال ٣٠**﴾.

٥- وقولهم ﴿**وما أنزل الرحمن من شيء**﴾.

شبيه بقولهم ﴿**ما أنزل الله على بشر من شيء**﴾.

٦- وقول المؤمن لهم ﴿**اتبعوا من لا يسألكم أجرا**﴾ شبيه بقوله ﷺ ﴿**قل ما**

أسألكم عليه من أجر - الفرقان ٥٧﴾.

٧- وقوله ﴿أأتخذ من دونه آلهة إن يردن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون﴾ يعني أنهم اتخذوا آلهة من دون الله يعبدونهم.

وهذا شبيه بمعتقدات العرب في الجاهلية الذين اتخذوا من دون الله آلهة والذين قال الله فيهم ﴿واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون * لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون﴾.

٨- لقد بين أن أصحاب القرية لم يؤمنوا إلا واحداً منهم وأنهم استوى عليهم الإنذار وعدمه مثل كفار قريش الذين قال الله فيهم ﴿لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون﴾ وقال ﴿وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون﴾.

وأن الرسل الذين أرسلوا إلى أهل القرية يصح أن يكونوا مثلاً لرسول الله ﷺ.

١- فإنهم كُذّبوا كما أن الرسول كذبه قومه.

٢- وأنهم بلغوا الرسالة مع تكذيب أصحاب القرية لهم.

٣- وأنهم بلغوا الرسالة مع أنهم غرباء عن أهل القرية فقد جاؤها داعين إلى ربهم.

٤- أنهم واجهوهم بالتطير منهم وبالتهديد.

٥- وأنهم بلغوا رسالة ربهم بلاغا مبينا بحيث علم به كل واحد من أهل القرية.

٦- وأنه ثبت من آمن بهم حتى استشهد.

فكان أصحاب القرية مثلا في حالهم هم وفي حال رسلهم الذين بلغوا دعوة ربهم.

وحال أهل القرية وموقفهم من رسلهم وسوء عاقبتهم التي لاقوها نتيجة التكذيب تكون مثلا لقوم الرسول ﷺ ليرتدعوا وليراجعوا أنفسهم.

إن قصة أصحاب القرية مرتبطة بالآيات الأول التي ذكرناها من هذه السورة والتي ذكرنا أنها بنيت عليها السورة ومقاصدها.

١- فقد ارتبط قوله ﴿واضرب لهم مثلا أصحاب القرية إذ جاءها المرسلون * إذ أرسلنا إليهم﴾ بقوله ﴿إنك لمن المرسلين﴾. فذكر أنه واحد من المرسلين. وضرب مثلا بمرسلين قبله.

٢- وارتبط قوله ﴿فكذبوهما فعززنا بثالث...﴾ بقوله ﴿لقد حق القول على

أكثرهم فهم لا يؤمنون﴾ .

٣- وارتبط قوله **﴿وإليه ترجعون﴾** بقوله **﴿إنا نحن نحيي الموتى﴾** .

٤- وارتبط قوله **﴿إن يردن الرحمن بضر...﴾** بقوله **﴿وخشي الرحمن بالغيب﴾** .

٥- وارتبط قوله **﴿بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين﴾** بقوله **﴿فبشره بمغفرة وأجر كريم﴾** .

فقوله **﴿قيل ادخل الجنة﴾** بشارة له فهو مقابل (فبشره) وقوله **﴿بما غفر لي ربي﴾** يقابل **﴿بمغفرة﴾** .

وقوله **﴿وجعلني من المكرمين﴾** يقابل **﴿وأجر كريم﴾** . والله أعلم.

* * *

﴿وما أنزلنا على قومه من بعده من جند من السماء وما كنا منزلين﴾ .

* * *

أي لم يحتجْ إلى إنزال جند من السماء ليهلكهم[1] فهم أتفه من ذلك.

وقوله **﴿وما كنا منزلين﴾** يعني أنه ما كان يصح في حكمتنا وتقديرنا أن ننزل عليهم جنداً من السماء ولا ينبغي ذلك[2] لأنهم أقل شأناً من هذا.

وقيل أيضا إن المعنى أننا «ما كنا ننزل الملائكة على الأمم إذا أهلكناهم بل نبعث عليهم عذابا يدمرهم»[3] .

وعلى هذا يكون معنى قوله **﴿وما كنا منزلين﴾** أنه لا ينبغي أن ننزل على هؤلاء جنداً من السماء لإهلاكهم وإننا لم نكن نفعل ذلك فيما مضى.

فيكون المعنى نفي الإنزال على وجه العموم بدءاً من الماضي إلى هؤلاء القوم.

وأما إنزال الجنود لنصرة رسولنا محمد ﷺ في بدر والأحزاب فذلك إنما كان تعظيما لشأن سيدنا محمد ﷺ، وهو لا يشمله قوله **﴿وما كنا منزلين﴾** فإن ذلك متعلق بالأمم الماضية.

جاء في (التفسير الكبير): «(وما كنا منزلين) أية فائدة فيه مع أن قوله (وما انزلنا) يستلزم أنه لا يكون من المنزلين؟

(١) انظر التفسير الكبير ٢٦/٦١، فتح القدير ٤/٣٥٦.

(٢) انظر الكشاف ٢/٥٨٦، التفسير الكبير ٢٦/٦٢، روح المعاني ٢٣/١٢، فتح القدير ٤/٣٥٦.

(٣) تفسير ابن كثير ٣/٥٦٩.

نقول: قوله (وما كنا) أي ما كان ينبغي لنا أن ننزل لأن الأمر كان يتم بدون ذلك فما أنزلنا وما كنا محتاجين إلى إنزال. أو نقول (وما أنزلنا، وما كنا منزلين) في مثل تلك الواقعة جنداً في غير تلك الواقعة. فإن قيل فكيف أنزل الله جنوداً في يوم بدر وفي غير ذلك حيث قال ﴿**وأنزل جنوداً لم تروها**﴾؟ نقول ذلك تعظيما لمحمد ﷺ»[1].

وذهب قوم إلى أن (ما) في قوله ﴿**وما كنا منزلين**﴾ ليست نافية وإنما هي اسم موصول معطوف على (جند) أي ما أنزلنا على قومه من جند من السماء والذي كنا ننزله على الأمم من أنواع العذاب. ورده أبو حيان بأن ذلك يعني عطف المعرفة على النكرة المجرورة بمن الزائدة وهو لا يصح. جاء في (البحر المحيط): «وقالت فرقة: (ما) اسم معطوف على جند. قال ابن عطية أي من جند ومن الذي كنا منزلين على الأمم مثلهم. انتهى.

وهو تقدير لا يصح لأن (من) في (من جند) زائدة، ومذهب البصريين غير الأخفش أن لزيادتها شرطين:

أحدهما أن يكون قبلها نفي أو نَهي أو استفهام.

والثاني أن يكون بعدها نكرة.

وإن كان كذلك فلا يجوز أن يكون المعطوف على النكرة معرفة. لا يجوز (ما ضربت من رجل ولا زيد) وأنه لا يجوز (ولا من زيد). وهو قدر المعطوف بـ(الذي). وهو معرفة فلا يعطف على النكرة المجرورة بمن الزائدة»[2].

ورد أبي حيان فيه نظر فإن العطف في نحو هذا جائز غير أنه لا يعطف على اللفظ وإنما يعطف على الموضع. فإنه لا يصح أن نقول (ما جاءني من امرأةٍ ولا محمودٍ) بجر محمود وإنما نقول ذلك برفع محمود. ولا يصح أن نقول (ما رأيت من امرأةٍ ولا خالدٍ) بجر خالد وإنما نقول (ما رأيت من امرأة ولا خالدا) بالنصب لأنه لا يمكن توجه العامل إلى المعرفة.

جاء في (المغني) في بحث (العطف على اللفظ): «وشرطه إمكان توجه العامل إلى المعطوف فلا يجوز في نحو (ما جاء من امرأة ولا زيد) إلا الرفع عطفا على

(١) التفسير الكبير ٢٦/٦٢.

(٢) البحر المحيط ٧/٣٣١ - ٣٣٢ وانظر روح المعاني ٢٣/٢.

الموضع لأن (من) الزائدة لا تعمل في المعارف»[1].

ونحو هذا يكون في العطف على اسم لا النافية للجنس. فإن اسم (لا) هذه لابد أن يكون نكرة فإن عطفت عليه معرفة تعين رفعه لأن (لا) لا تعمل في المعارف نحو (لا امرأةَ فيها ولا زيدٌ) بالرفع فإنه لا يصح في (زيد) النصب أو بناؤه على الفتح[2].

وعلى هذا فما المانع في الآية من أن تكون (ما) معطوفة على الموضع فتكون (جند) مجرورة و(ما) منصوبة مثل (ما رأيت من امرأة ولا زيدا)؟

والمعنيان صحيحان يحتملهما التعبير ويتسع لهما معاً فيكون ذلك من التوسع في المعنى.

وقد أسند الإنزال إلى نفسه فقال ﴿**وما أنزلنا**﴾ ليدل على أنه هو الذي أنزل العقوبة فهو الذي أرسل الرسل وهو الذي عززهم بثالث وقد أسند ذلك إلى نفسه فقال ﴿**إذ أرسلنا إليهم اثنين فكذبوهما فعززنا بثالث**﴾ فناسب أن يسند الإنزال إلى نفسه أيضا ليدل على أن الجهة المرسلة والمعاقبة واحدة إذ لا يليق أن يكون هو المرسل والمعاقب غيره. جاء في (التفسير الكبير) في قوله (وما أنزلنا): «قال ههنا (وما أنزلنا) بإسناد الفعل إلى نفسه.

وقال في بيان حال المؤمن (قيل ادخل الجنة) بإسناد القول إلى غير مذكور، وذلك لأن العذاب من باب الهيبة فقال بلفظ التعظيم. وأما في (ادخل الجنة) فقال: (قيل) ليكون هو كالمهنأ بقول الملائكة حيث يقول له كل ملك وكل صالح يراه ادخل الجنة خالداً فيها»[3].

وقال (على قومه) بإضافة القوم إلى ضمير الرجل القتيل ذلك أن هذا الرجل أضافهم إلى نفسه فقال لهم ﴿**يا قومِ اتبعوا المرسلين**﴾، فهم قومه وقد دعاهم بـ (قومِ) ليتعطفهم ويدعوهم إلى ما يحييهم فقتلوه فقتلهم ربه سبحانه.

وقال (من بعده) ولم يقل (بعده) للدلالة على أنه أنزل العذاب عليهم بعده مباشرة ولم يمهلهم. فإن (من) تفيد ابتداء الغاية. ولو قال (وما أنزلنا على قومه بعده) لاحتمل الزمن القصير والطويل فجاء بمن ليدل على أنه عاجلهم بالعقوبة من دون إمهال.

---

(١) مغني اللبيب ٢/٤٧٣.
(٢) انظر شرح الأشموني ٢/١٢.
(٣) التفسير الكبير ٢٦/٦١.

جاء في (البحر المحيط): «وقوله (من بعده) يدل على ابتداء الغاية أي لم يرسل إليهم رسولاً ولا عاتبهم بعد قتله بل عاجلهم بالهلاك»[1].

وقال (من جند) فجاء بمن الدالة على الاستغراق ليدل على أنه لم ينزل جنداً قلّوا أو كثروا.

فقد استغرق نفي الإنزال كل الجند ولو لم يذكر (من) لاحتمل نفي إنزال الجنس ونفي الوحدة فقد يحتمل أنه أنزل جنديا أو جنوداً كما يحتمل أنه لم ينزل أصلا.

واختار كلمة (جند) على (مَلَك) لأنه في مقام العقوبة والمحاربة فكان اختيار لفظ الجند أنسب. فإن قومه حاربوا الله ورسله فحاربهم الله سبحانه من غير جند.

واختار الجند على الجنود فقال (من جند) ولم يقل (من جنود) ذلك أن الجنود جمع جند، فإن (الجند) يجمع على أجناد وجنود[2]. ونفي الجند يعني نفي الجنود أما نفي الجنود فلا يعني نفي الجند. ذلك أن نفي الواحد مع (من) الاستغراقية يعني نفي الجنس كله بخلاف نفي الجمع. فإنه إذا قال (ما أنزلنا من جند) فإن هذا ينفي إنزال الجند والجنود. ونحوه إذا قلت (ما حضر من رجال) فإنك نفيت الجمع ولكن لم تنف الواحد أو الاثنين فقد يكون حضر رجل أو رجلان. أما إذا قلت (ما حضر من رجل) فقد نفيت الجنس على سبيل الاستغراق سواء كان واحداً أم مثنى أم جمعا فلم يحضر أحد. فقوله (من جند) نفى إنزال الجند والجنود ولو قال (من جنود) لم ينف إنزال الجند فكان ما ذكره أعم وأشمل.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أن (الجند) اسم جنس جمعي مفرده جندي فالياء للواحد وحذفها يفيد الجنس مثل رومي وروم[3] وزنجي وزنج.

أما الجنود فهو جمع تكسير. ومن المعلوم أن اسم الجنس يقع على القليل والكثير فهو يقع على الواحد والاثنين والجمع. فإنك إذا عاملت رومياً واحداً أو روميين جاز لك أن تقول (عاملت الروم) أما الجمع فلا يصح فيه ذلك وإنما يقع على الجمع فقط[4].

فقوله ﴿**وما أنزلنا على قومه من بعده من جند**﴾ نفى الواحد والاثنين

(١) البحر المحيط ٣٣١/٧.
(٢) المصباح المنير (جند) ١١١/١.
(٣) انظر المصباح المنير (جند) ١١١/١.
(٤) انظر شرح الرضي على الشافية ١٧٨/٢.

والجمع لأنه نفى اسم الجنس الجمعي ولو جاء بالجنود لم ينف الواحد والاثنين فكان ما ذكره أولى من كل وجه.

واختار (ما) في النفي على (لم) فلم يقل (ولم ننزل) وذلك لأن (ما) أقوى في النفي من (لم)[1]. وقد أكد النفي أيضا بذكر (من) الاستغراقية المؤكدة، فأكد النفي باستعمال الحرف (ما) واستعمال (من) الاستغراقية. وهناك أمر آخر حسّن ذكر (ما) دون (لم) وهو ذكر (من) الاستغراقية فإن القرآن لم يأت البتة بمن الاستغراقية مع لم بخلاف (ما).

وقال (من السماء) ولم يقل (من السماوات) لأن السماء أعم وأشمل من السماوات فهي تشمل السماوات وتشمل أيضا الجو والسحاب وما علاك على وجه العموم فهي تشمل السماوات وزيادة[2]، فكان ذلك أشمل وأعم. كما ناسب ذكر (من) الاستغراقية ذكر السماء فإن كليهما للاستغراق والعموم.

وقد تقول: وما الحاجة إلى ذكر (السماء) وهو لم ينزل عليهم جنداً أصلا لا من الأرض ولا من السماء؟

فتقول: إنه ذكر أنه لم ينزل عليهم جنداً من السماء وإنما اهلكهم بصيحة منها. فالسماء هي مبدأ إنزال العذاب لكن ليس بالجند وإنما بالصيحة.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه لو لم يذكر السماء لكانت الآية على النحو الآتي: (وما أنزلنا على قومه من بعده من جند وما كنا منزلين).

وهذا المعنى لا يصح لأن قوله (وما كنا منزلين) ينفي إنزال الجنود على أية حال سواء كان من السماء أم من غيرها. في حين أن الله سبحانه أنزل جنوداً وأقواماً على آخرين فحاربوهم ودفع بعضهم ببعض وعاقب بعضهم ببعض.

وكل إتيان من مكان عال فهو نزول أو إنزال. وكل حرب حصلت بين قومين أو أقوام وانحدر أحدهما من مكان عال فهو نزول. وقد يعذب الله بعض الناس ببعض ويدفع بعضهم ببعض ويبعث بعضهم على بعض كما قال تعالى **﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدّمت صوامع - الحج ٤٠﴾** وقال **﴿فإذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عباداً لنا أولي بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان**

---

(١) انظر معاني النحو ٤/٥٧٠.

(٢) انظر التعبير القرآني ٤٢ - ٤٣.

وعداً مفعولا - الإسراء ٥﴾.

ولا يخلو ذلك من إنزال جند، وكان يأجوج ومأجوج ينزلون من الجبل فيفسدون في الأرض. فلو حذف (من السماء) لم يستقم المعنى ولم يصح.

هذا وإنه لو حذف أي قيد لم يصح المعنى، فإن الآية هي:

﴿وما أنزلنا على قومه من بعده من جند من السماء وما كنا منزلين﴾

١- فإنه لو حذف (على قومه) لم يصح المعنى لأن الله سبحانه أنزل جنوداً من السماء بعده وذلك لنصرة سيدنا محمد ﷺ.

٢- ولو حذف (من بعده) لم يصح المعنى لأن القصد هو معاقبة قومه بعد قتله فإذا حذف الظرف لم يفهم أن العقوبة بسبب قتله. والمراد بيان ذلك.

٣- ولو حذف (من جند) لم يصح المعنى لأنه لا يعلم المنفي على وجه التحديد. ولكان النفي عاما وهو لا يصح إذ سيكون التعبير (وما أنزلنا على قومه من بعده من السماء وما كنا منزلين) وهو نفي لإنزال الجنود ولكل أنواع العذاب من السماء، بل هو نفي لكل إنزال من السماء سواء كان خيراً أم شراً وهو لا يصح ولا يستقيم وإذا قيدنا المنزل بالعذاب لم يصح أيضا إذ سيكون المعنى (وما أنزلنا على قومه من بعده عذابا من السماء وما كنا منزلين) وهو لا يصح لأن الله سبحانه أنزل عليهم وعلى من قبلهم عذابا من السماء ولكن ليس جندا كما أخبر ربنا سبحانه. فقد قال في قوم موسى **﴿فأنزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء بما كانوا يفسقون - البقرة ٥٩﴾**. وقال في قوم لوط **﴿إنا منزلون على أهل هذه القرية رجزاً من السماء بما كانوا يفسقون - العنكبوت ٣٤﴾**.

وأرسل على قومه وعلى من قبلهم الصيحة من السماء. والسماء كلمة عامة تشمل كل ما علا سواء كان سحاباً أم غيره. وقد فسر ربنا الرجز النازل على قوم لوط من السماء بأنه الصيحة وإرسال الحجارة، قال تعالى **﴿فأخذتهم الصيحة مشرقين. فجعلنا عاليها سافلها وأمطرنا عليهم حجارة من سجيل - الحجر ٧٣، ٧٤﴾**. فلا يصح الحذف.

٤- ولو حذف (من السماء) لم يصح لما ذكرناه.

فكان أعدل الكلام كلام ربنا سبحانه.

جاء في (التفسير الكبير): «قال (من السماء) وهو تعالى لم ينزل عليهم ولا أرسل اليهم جنداً من الأرض فما فائدة التقييد؟

نقول: الجواب عنه من وجهين:

(أحدهما) أن يكون المراد: وما أنزلنا عليهم جنداً بأمر السماء فيكون للعموم.

(وثانيهما) أن العذاب نزل عليهم من السماء فبين أن النازل لم يكن جنداً لهم عظمة وإنما كان ذلك بصيحة أخمدت نارهم وخربت ديارهم»[1].

* * *

﴿إن كانت إلاّ صيحةً واحدة فإذا هم خامدون﴾

* * *

أي ما كانت العقوبة أو الأخذة إلا صيحة واحدة[2] واسم كان ضمير مستتر ونفى بإنْ ولم ينف بما، ذلك لأن (إن) أقوى من (ما)[3] ولذلك كثيراً ما تقترن بإلا لإفادة القصر. ويتبين ذلك من مواطن اجتماعهما. قال تعالى: ﴿**ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم - يوسف ٣١**﴾ فإثبات المَلَكية ليوسف يحتاج إلى قوة ولذلك نفى بما أولا ثم نفى وأثبت بإنْ وإلا لما هو أقوى. ونحو ذلك ما ذكرناه في قوله ﴿**ما أنتم إلا بشر مثلنا وما أنزل الرحمن من شيء إن أنتم إلا تكذبون**﴾ فنفى اولا بما ثم نفى واثبت بإن وإلا. ونحوه ما مرّ قريبا وهو قوله تعالى: ﴿**وما أنزلنا على قومه من بعده من جند من السماء... إن كانت إلا صيحة واحدة**﴾ فنفى بما أولا ثم نفى وأثبت بإن وإلا.

وقوله (واحدة) نعت مؤكد وقد أفاد أمرين:

بيان بالغ قدرة الله، وبيان هوانهم وضعفهم فإنهم لم يحتاجوا إلى أكثر من صيحة واحدة.

وأضمر اسم كان لظهوره ووضوحه فإنه دل عليه المقام وإن لم يجر له ذكر.

وجاء بالفاء وإذا الفجائية للدلالة على سرعة هلاكهم. فإن الفاء تفيد الترتيب

(١) التفسير الكبير ٦١/٢٦.

(٢) الكشاف ٥٨٦/٢.

(٣) انظر معاني النحو ٥٧٦/٤.

والتعقيب. وإذا تفيد المفاجأة وجاء بهما معا للدلالة على سرعة المفاجأة بحيث لم تكن بين الصيحة وخمودهم مهلة.

ولا يؤدي أي حرف هذا المؤدى فلو جاء بثم فقال (ثم إذا هم خامدون) لدل على أن خمودهم إنما حصل بعد مدة من الصيحة نظير قوله تعالى ﴿**ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون - الروم ٢٠**﴾.

ولو جاء بالواو لم يدل ذلك على التعقيب أيضا ولم يدل أن ذلك إنما كان بسبب الصيحة فإن الواو لا تفيد السبب بل تفيد الاتباع. فجاء بالفاء للدلالة على معنيي السبب والسرعة ولا يؤدي أي حرف مؤداها.

جاء في (التفسير الكبير): «وقوله (واحدة) تأكيد لكون الأمر هينا عند الله.

وقوله (فإذا هم خامدون) فيه إشارة إلى سرعة الهلاك فإن خمودهم كان مع الصيحة وفي وقتها لم يتأخر»[١].

وجاء في (البحر المحيط) في قوله ﴿**فإذا هم خامدون**﴾ «أي فاجأهم الخمود إثر الصيحة لم يتأخر»[٢].

وجاء في (روح المعاني): «وإن نافية وكان ناقصة واسمها مضمر وصيحة خبرها أي ما كانت هي أي الأخذة أو العقوبة إلا صيحة واحدة...

و(إذا) فجائية وفيها إشارة إلى سرعة هلاكهم بحيث كان مع الصيحة. وقد شبهوا بالنار على سبيل الاستعارة المكنية»[٣].

وقال (خامدون) إشارة إلى سرعة هلاكهم وانطفاء حياتهم كانطفاء السراج.

واختيار هذا الوصف أحسن اختيار. فإنه مأخوذ من خمود النار وهو سكون لهبها وذهاب حسيسها يقال: «خمدت النار تخمد خموداً سكن لهبها ولم يطفأ جمرها. وهمدت هموداً إذا أطفىء جمرها البتة. وأخمد فلان ناره وقوم خامدون لا تسمع لهم حسا. جاء في التنزيل العزيز ﴿**إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم خامدون**﴾ قال الزجاج: فإذا هم ساكتون قد ماتوا وصاروا بمنزلة الرماد الخامد الهامد»[٤].

(١) التفسير الكبير ٢٦/٦٢.
(٢) البحر المحيط ٧/٣٣٢.
(٣) روح المعاني ٢٣/٢.
(٤) لسان العرب (خمد) ٤/١٤٤.

وفي (القاموس المحيط): «خمدت النار كنصر وسمع خمداً وخمودا سكن لهبها ولم يطفأ جمرها»[1].

وفي (المصباح المنير): «خمدت النار خموداً من باب قعد ماتت فلم يبق منها شيء قيل سكن لهبها وبقي جمرها»[2].

وفي (أساس البلاغة): «نار خامدة وقد خمدت خموداً سكن لهبها وذهب حسيسها»[3].

يتضح مما مر أن الفعل (خمد) يحمل المعاني الآتية:

١- يقال: خمدت النار أي سكن لهبها ولم يطفأ جمرها.

٢- وقيل أيضا: خمدت النار إذا ماتت ولم يبق منها شيء.

٣- ويقال خمد القوم إذا سكتوا فلا تسمع لهم حسا.

٤- وخمد القوم سكتوا وماتوا وصاروا بمنزلة الرماد الخامد الهامد.

أما همود النار فهو انطفاؤها وعدم بقاء أثر منها.

جاء في (لسان العرب): «همدت النار تهمد هموداً طفئت طُفوءاً وذهبت البتة فلم يبن لها أثر...

الأصمعي: خمدت النار إذا سكن لهبها وهمدت هموداً إذا طفئت البتة»[4].

وجاء في (القاموس المحيط): «الهمود الموت وطفوء النار أو ذهاب حرارتها»[5].

وجاء في (المصباح المنير): «همدت النار هموداً من باب قعد ذهب حرها ولم يبق منها شيء»[6].

واختيار الخمود على الهمود أنسب من عدة نواح منها:

١- أن في ذلك إشارة إلى سرعة سكونهم وانقطاع حركتهم فإن الخمود أسرع من الهمود ذلك أن إطفاء السراج والشعلة إنما يكون في أسرع وقت.

---

(١) القاموس المحيط (خمد) ١/٢٩٢.

(٢) المصباح المنير (خمد) ١/١٨١.

(٣) اساس البلاغة (خمد) ٢٥٠.

(٤) لسان العرب ٤/٤٤٨ (همد).

(٥) القاموس المحيط (همد) ١/٣٤٨.

(٦) المصباح المنير (همد) ٢/٦٤.

جاء في (التفسير الكبير): «والخمود في أسرع زمان فقال (خامدين) بسببها فخمود النار في السرعة كاطفاء سراج أو شعلة»[1].

٢- وبيان أن حركتهم وأصواتهم قد خمدت فلا تسمع لهم حسا وذلك بعد التوعد والتهديد والضجيج والصخب الذي ملأ القرية وبعد البطش والتنكيل بالرجل الناصح. بعد كل ذلك إذا هم ساكتون خامدون لا تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزا.

٣- ثم إن اختيار الخمود مناسب لقوله ﴿**إن كانت إلا صيحة واحدة**﴾ وذلك أنه إذا كان في موضع ما ضجيج وصياح وصخب فإنه لا يسكته إلا صوت أو صيحة أعلى منه. فصاح بهم صيحة أسكتتهم وأخمدتهم.

٤- إن في اختيار الخمود على الهمود إشارة إلى البعث بعد الموت فإن الخمود لا يعني الفناء وإنما يعني ذهاب اللهب والحرارة وبقاء الجمر فكأن ذلك إشارة إلى مفارقة الأرواح للأبدان وليس فناءها. جاء في (روح المعاني): «ولعل في العدول عن (هامدون) إلى (خامدون) رمزاً خفيا إلى البعث بعد الموت»[2].

٥- اختيار الخمود على الهمود فيه صورة فنية أخرى، وهي صورة الجمر الذي يغطيه الرماد وهي شبيهة بحالة الجثة التي يعلوها تراب القبر وفيها إشارة إلى أنهم يحترقون بالنار في داخلها وإن كان لا يظهر ذلك للناظرين.

٦- ومن معاني الخمود الموت أيضا كالهمود. فأعطى الخمود معنى الهمود مع معان أخرى لا يؤديها الهمود كسرعة الهلاك والسكوت بعد الصيحة والرمز الخفي إلى البعث بعد الموت وأن ظاهرهم ساكن بارد وحقيقتهم نار تحرق.

فكان اختيار الخمود أولى والله أعلم.

* * *

﴿يا حسرةً على العباد ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون﴾

* * *

﴿ياحسرة على العباد﴾

الحسرة أشد الندم والغم يركب الإنسان حتى يكون حسيرا منقطعا لا يستطيع فعل شيء لتدارك ما فاته. جاء في (لسان العرب): الحسرة أشد الندم حتى يبقى

(٤) التفسير الكبير ٦٢/٢٦.

(٥) روح المعاني ٢/٢٣ - ٣.

النادم كالحسير من الدواب الذي لا منفعة فيه»[1].

وقال الزجاج: «الحسرة أمر يركب الإنسان من كثرة الندم على ما لا نهاية له حتى يبقى حسيرا»[2].

و«الحسرة على ما قال الراغب الغم على ما فات والندم عليه كأن المتحسر انحسر عنه قواه من فرط ذلك أو أدركه إعياء عن تدارك ما فرط منه»[3].

ومعنى (يا حسرة على العباد) على أشهر الأقوال أنه نداء للحسرة مجازاً أي أقبلي يا حسرة فهذا وقت حضورك. جاء في (الكشاف) في قوله ﴿**يا حسرة على العباد**﴾ «نداء للحسرة عليهم كأنما قيل لها تعالى يا حسرة فهذه من أحوالك التي حقك ان تحضري فيها وهي حال استهزائهم بالرسل. والمعنى أنهم أحقاء بأن يتحسر عليهم المتحسرون ويتلهف على حالهم المتلهفون أو هم متحسر عليهم من جهة الملائكة والمؤمنين من الثقلين»[4].

ويقوي الدلالة على النداء قوله تعالى ﴿**وإذا أُلقوا منها مكانا ضيقا مقرّنين دعوا هنالك ثبورا * لا تدعوا اليوم ثبوراً واحداً وادعوا ثبوراً كثيراً – الفرقان ١٣، ١٤**﴾. وقوله ﴿**وأما من أوتي كتابه وراء ظهره * فسوف يدعو ثبورا – الانشقاق ١٠، ١١**﴾.

ومعنى دعاء الثبور مناداته للحضور بأن يقولوا: واثبوراه، أو يا ثبوراه، أي احضر يا ثبور فهذا وقتك وحينك.

والثبور الهلاك[5].

ولا يقصد حقيقة النداء ولكن المقصود بيان أن العباد أوقعوا أنفسهم في أمر عظيم لا يستطيعون منه مخرجا تركبهم منه الحسرة مركبا عظيما لا تفارقهم، وينالهم من الغم والندم ما يملأ نفوسهم فليس في نفوسهم مكان لغير الكرب والندم وليس فيها موضع استرواح رائحة أمل ولا تنسم نسمة فرج. فهم متحسرون نادمون منقطعون لا تفارقهم الحسرة والندم والغم أبد الآبدين.

---

(١) لسان العرب (حسر) ٥/٢٦٢.

(٢) البحر المحيط ٧/٣٣٢.

(٣) روح المعاني ٢٣/٣.

(٤) الكشاف ٢/٥٨٦ وانظر التفسير الكبير ٢٦/٦٢، البحر المحيط ٧/٣٣٢، روح المعاني ٢٣/٣.

(٥) انظر الكشاف ٢/٤٠١، ٣/٣٢٥، البحر المحيط ٦/٤٨٥، ٨/٤٤٧،روح المعاني ١٨/٢٤٤، ٣/٨١.

وعبر بذلك تفظيعا لما يصيبهم وهو نظير قولنا عن شخص وقد عمل عملا نعلم أنه سيلحقه منه خسران كبير: يا خسارته، يا ويله مما سيحصل. نقول ذلك استفظاعا لما يصيبه واستعظاما له.

والعباد هم المكذبون بالرسل المستهزئون بهم.

جاء في (التفسير الكبير): «من المتحسر؟

نقول فيه وجوه:

(الأول) لا متحسر أصلا في الحقيقة إذ المقصود بيان أن ذلك وقت طلب الحسرة حيث تحققت الندامة عند تحقق العذاب.

وهـهنا بحث لغوي، وهو أن المفعول قد يرفض رأساً إذا كان الغرض غير متعلق به، يقال (إن فلانا يعطي ويمنع) ولا يكون هناك شيء معطى إذ المقصود أن له المنع والإعطاء. ورفض المفعول كثير. وما نحن فيه رفض الفاعل وهو قليل. والوجه فيه ما ذكرنا، أن ذكر المتحسر غير مقصود وإنما المقصود أن الحسرة متحققة في ذلك الوقت.

(الثاني) أن قائل (يا حسرة) هو الله على الاستعارة تعظيما للأمر وتهويلا له حيث يكون كالألفاظ التي وردت في حق الله كالضحك والنسيان والسخر والتعجب والتمني.

أو نقول: ليس معنى قولنا يا حسرة ويانـدامة أن القائل متحسر أو نادم بل المعنى أنه مخبر عن وقوع الندامة ولا يحتاج إلى تجوز في بيان كونه تعالى (قال يا حسرة) بل يخبر به على حقيقته إلا في النداء فإن النداء مجاز والمراد الإخبار»[١].

وجاء في (تفسير ابن كثير): «(يا حسرة على العباد) أي يا ويل العباد. وقال قتادة (يا حسرة على العباد) أي يا حسرة العباد على أنفسهم على ما ضيعت من أمر الله وفرطت في جنب الله»[٢].

وجاء في (روح المعاني): «ولعل الأوفق للمقام المتبادر إلى الأفهام نداء حسرة كل من يتأتى منه التحسر ففيه من المبالغة ما فيه»[٣].

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٦٢ - ٦٣.

(٢) تفسير ابن كثير ٣/٥٧٠.

(٣) روح المعاني ٢٣/٤.

﴿ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون﴾

وهذا بيان سبب الحسرة والندم.

قوله (من رسول) يفيد الاستغراق والمعنى أنه لم يسلم رسول من الاستهزاء.

وقد تقول: ولم قال ههنا (من رسول) وقال في الزخرف (من نبي)؟

فنقول: إن كل لفظة ناسبت الموطن الذي وردت فيه.

فقد قال في الزخرف **﴿وكم أرسلنا من نبي في الأولين * وما يأتيهم من نبي إلا كانوا به يستهزئون -٦، ٧﴾**.

فقوله (كم أرسلنا) يفيد التكثير فإن (كم) هذه خبرية وهي تفيد التكثير. والأنبياء أكثر من الرسل فإن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا فناسب كلمة (نبي) كم الخبرية. جاء في (ملاك التأويل): «لما تقدم في آية الزخرف لفظ (كم) الخبرية وهي للتكثير ناسب ذلك كله من يوحى إليه من نبي مرسل أو نبي غير مرسل. فورد هنا ما يعم الصنفين عليهم السلام»[1].

وتقديم (به) على الفعل للاهتمام إذ المفروض أن يستقبل العباد رسولهم بالطاعة والاستجابة والإكرام لأنه مرسل إليهم من ربهم ولكنهم استقبلوه بالاستهزاء والسخرية.

وذهب صاحب (روح المعاني) إلى أن هذا التقديم للحصر الادعائي أو لمراعاة الفاصلة. قال «و(به) متعلق بيستهزئون. وقدم عليه للحصر الادعائي وجوز أن يكون لمراعاة الفواصل»[2].

ومعلوم أن تقديم المعمول على عامله لا يقتصر على معنى الحصر.

نعم إن إرادة الحصر فيه كثيرة ولكن قد يكون التقديم لغير ذلك من مواطن الاهتمام وذلك كقوله تعالى **﴿وبالنجم هم يهتدون - النحل ١٦﴾** فإن التقديم هنا لا يفيد الحصر إذ الاهتداء لا يقتصر على النجوم بل إن وسائل الاهتداء كثيرة قال تعالى **﴿وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهاراً وسبلا لعلكم**

---

(١) ملاك التأويل٢/٥٨٤.

(٢) روح المعاني ٢٣/٤.

تهتدون - النحل ١٥﴾ فذكر من وسائل الاهتداء الجبال والأنهار والسبل﴾[1].

والأظهر فيما نرى أن التقديم ههنا انما هو للعناية والاهتمام ويجوز أيضا أن يكون لما ذكره صاحب (روح المعاني) والله أعلم.

* * *

﴿ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من القرون أنهم إليهم لا يرجعون﴾

* * *

أي ألم يعلموا كثرة إهلاكنا للأمم الماضية فيتعظوا. و(كم) خبرية تفيد التكثير. والقرون جمع قرن وهو الأمة.

وفي الآية مسائل:

١- أنه قال **﴿ألم يروا﴾**، وفي مكان آخر قال **﴿أو لم يهد لهم كم أهلكنا﴾**.

٢- وقال ههنا (قبلهم) وقال في مكان آخر (من قبلهم).

٣- وقال ههنا (من القرون) فجمع وقال في مكان آخر (من قرن) فأفرد.

٤- وقال ههنا (قبلهم من القرون) فقدم الظرف على القرون.

وفي مكان آخر قدم القرون على الظرف فقال **﴿وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح﴾** وقال **﴿ولقد أهلكنا القرون من قبلكم﴾**.

فما سر هذا الاختلاف؟

فنقول:

١- إن معنى (ألم يهد لهم) (ألم يتبين لهم). ومعنى (ألم تر) و(ألم يهدِ لك) متقاربان إلى حد كبير ولكن القرآن خص كل تعبير بموطن. فقد استعمل الرؤية في نحو هذا في موطنين وهما آية يس هذه. والموطن الآخر قوله تعالى في سورة الأنعام **﴿ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكّنّاهم في الأرض ما لم نمكّن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين - الأنعام ٦﴾**.

واستعمل (ألم يهد) في موطنين أيضا وهما قوله تعالى في سورة السجدة **﴿أو لم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم إن في ذلك لآيات أفلا يسمعون - السجدة ٢٦﴾**. وقوله في سورة طه **﴿أفلم يهد لهم كم**

(١) انظر كتابنا (الجملة العربية تأليفها وأقسامها).

أهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم إن في ذلك لآيات لأولي النهى – طه ١٢٨﴾.

والملاحظ أنه يستعمل فعل الرؤية في سياق ذكر العقوبات الدنيوية فيقول (ألم يروا) ولعل ذلك لأن عقوبات الدنيا يمكن أن ترى آثارها.

أما في سياق الآخرة وأحوالها وعقابها فيستعمل (ألم يهد لهم) ولعل ذلك والله أعلم أنه من باب الهداية العقلية والتبصر الذهني وهو ألصق بالهداية والتبين من الرؤية.

وإليك إيضاح ذلك.

فإنه بعد أن ذكر عقوبة أهل القرية في سورة يس بقوله ﴿**إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم خامدون**﴾ قال ﴿**ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من القرون**﴾.

وقال في سورة الأنعام: ﴿**فقد كذبوا بالحق لما جاءهم فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزئون -٥**﴾ فحذرهم. ثم ذكر الآية ﴿**ألم يروا كم أهلكنا...**﴾ بعدها وفيها قوله ﴿**فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين**﴾ ثم يلفت نظرهم إلى ما أوقعه من عقوبات على الأمم المكذبة قبلهم وذلك نحو قوله ﴿**ولقد استهزىء برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزئون * قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين ١٠، ١١**﴾. فأنت ترى أن الآية ذكرت في سياق العقوبات الدنيوية فذكر (ألم يروا).

وأما قوله ﴿**أو لم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون**﴾ فقد جاء في سياق أحوال الآخرة. قال تعالى: ﴿**أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقاً لا يستوون * أما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فلهم جنات المأوى نُزُلا بما كانوا يعملون * وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون – السجدة ١٨ – ٢٠**﴾.

وقال ﴿**إن ربك هو يفصل بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون * أو لم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم...**﴾.

فقال (أو لم يهد لهم) في سياق ذكر أحوال الآخرة.

وكذلك الحال في آية طه فقد قال تعالى ﴿**ومن أعرض عن ذكري فإن له**

معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى * قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا * قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تُنسى * وكذلك نجزي من أسرف ولم يؤمن بآيات ربه ولعذاب الآخرة أشد وأبقى * أفلم يهد لهم كم أهلكنا قبلهم من القرون...﴾.

فقال (أفلم يهد لهم) في سياق أحوال الآخرة أيضا ولم يذكر شيئا من العقوبات الدنيوية.

٢- وأما قوله (قبلهم) و(من قبلهم) فإن (من) تفيد ابتداء الغاية فتفيد الزمن الذي قبل المعنيّين بالضمير مباشرة فما قبله. وأما (قبلهم) فيفيد الزمن القريب والبعيد كما هو معلوم. فقوله (كم أهلكنا من قبلهم) فيه تهديد وتوعد أكبر من قوله (قبلهم) من دون (من) وذلك لأن إهلاك القريب أدعى إلى الموعظة والعبرة من إهلاك البعيد، وهو أشد تأثيراً في النفوس. فكلما كان الهالك أقرب زمنا إلى الشخص كان أدعى إلى الموعظة من ذوي الأزمان السحيقة. ولذلك هو يستعمل (من قبلهم) في مواطن التهديد والتوعد الشديد. وإليك بيان ذلك:

قال تعالى في سورة يس ﴿**ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من القرون أنهم اليهم لا يرجعون**﴾.

وقال في السجدة: ﴿**أو لم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم إن في ذلك لآيات أفلا يسمعون * أو لم يروا أنّا نسوق الماء إلى الأرض الجُرُز فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون ٢٦، ٢٧**﴾.

ولو نظرنا في سياق الآيتين لاتضح لنا أن التهديد في السجدة أكبر وأشد مما في يس وذلك من جملة نواح، منها:

١- أنه قال في السجدة (يمشون في مساكنهم) أي يمرون عليها ويمشون فيها ويبصرونها وذلك أدل على التوعد وأدعى للموعظة والعبرة. فإن دخول مساكن المهلكين والمشي فيها يبعث آثاراً عميقة في النفس. والتهديد بأن مصيرهم كمصير أولئك أوضح.

٢- قال في السجدة ﴿**إن في ذلك لآيات**﴾ ولم يقل مثل ذلك في يس.

٣- أنه عقب بعد ذلك بقوله ﴿**أفلا يسمعون**﴾ تقريعا لهم، أي ألا يسمعون حديثهم وأخبارهم؟

٤- ثم قال بعدها ﴿**أفلا يبصرون**﴾ زيادة في التقريع.

٥- وقد تهددهم وتوعدهم قبل هذه الآية بأن يذيقهم العذاب في الدنيا قبل عذاب الآخرة بقوله ﴿**ولنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون ٢١**﴾ ولم يقل مثل ذلك في يس.

٦- ذكر من آثار رحمة الله ونعمه عليهم في سورة يس من إخراج الحبوب وإنشاء الجنات وتفجير العيون ما لم يذكره في سورة السجدة فإنه لم يذكر في السجدة إلا إخراج الزرع الذي يأكل منه الأنعام والناس.

فكان المقام والسياق في السجدة يدل على التهديد والتوعد أشد مما هو في سورة يس فجاء بـ (قبلهم) في يس و(من قبلهم) في السجدة.

ونحو ذلك قوله تعالى في سورة (ص): ﴿**كم أهلكنا من قبلهم من قرن فنادوا ولات حين مناص - ٣**﴾.

وقوله في سورة (ق) ﴿**وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أشد بطشا فنقّبوا في البلاد هل من محيص - ٣٦**﴾.

فقال في (ص): ﴿**من قبلهم**﴾، وقال (ق) ﴿**قبلهم**﴾.

ومن النظر في السياق الذي وردت فيه كل من الآيتين يتضح أن التوعد والتهديد في (ص) أشد مما في (ق)، فإنه في (ق) لم يزد على أن قال بعد هذه الآية ﴿**إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ٣٧**﴾ ثم انتقل إلى أمر آخر ثم إلى الحشر في الآخرة.

وأما في (ص) فإن السياق يختلف فقد ذكر من موجبات توعدهم ما لم يذكره في (ق). فقد قال بعد هذه الآية: ﴿**وعجبوا أن جاءهم منذر منهم وقال الكافرون هذا ساحر كذّاب * أجعل الآلهة إلهاً واحداً إن هذا لشيء عجاب * وانطلق الملأ منهم أن امشوا واصبروا على آلهتكم إن هذا لشيء يراد * ما سمعنا بهذا في الملة الآخرة إنْ هذا إلا اختلاق * أأنزل عليه الذكر من بيننا بل هم في شك من ذكري بل لمّا يذوقوا عذاب ٤ - ٨**﴾.

١- فقد ذكر أنهم قالوا: هذا ساحر كذاب.

٢- وتعاهد الملأ على نصرة الآلهة وتواصوا بذلك.

٣- وقالوا إن ما أتى به الرسول إنما هو اختلاق وكذب.

٤- وعجبوا كيف ينزل عليه الذكر من بينهم.

في حين لم يزد في (ق) على أن قال ﴿**بل عجبوا أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب ٢**﴾ واستبعدوا البعث بقولهم ﴿**أإذا متنا وكنا ترابا ذلك رجع بعيد ٣**﴾.

وليس فيها مثل تلك الخصومة والمواجهة.

وعلاوة على ذلك فقد توعدهم بالعذاب بقوله ﴿**بل لمّا يذوقوا عذاب**﴾ أي لم يذوقوه بعد وسيذوقونه.

ثم تهددهم مرة أخرى بقوله ﴿**وما ينظر هؤلاء إلا صيحة واحدة مالها من فواق ١٥**﴾.

فالفرق بين المقامين واضح. فإن موقف الكفار من الرسول في (ص) أشد وكان تهديده وتوعده لهم أشد فقال في (ص) (من قبلهم) وقال في (ق) (قبلهم).

فاتضح الفرق بين قوله ﴿**وكم أهلكنا قبلهم**﴾ و﴿**من قبلهم**﴾.

وهناك أمر آخر حسّن قوله (قبلهم) في سورة يس إضافة إلى ما ذكرناه وهو أنه قال في ختام الآية ﴿**أنهم إليهم لا يرجعون**﴾ وذلك ليدل على أن الأمم لا ترجع إلى الدنيا وإن تطاول عهدها بالفناء وابتعد زمانها وأن الأمم الهالكة جميعها لا تعود إلى الدنيا وليس ذلك مختصا بما زمنه قريب منهم فإنه لم ترجع أمة أبيدت وأهلكت منذ أول الدنيا إلى الآن ولن ترجع إليها في المستقبل وإنما سيجمعها ربها ويرجعها إليه. وهذا أدعى إلى حذف (من) ليشمل جميع الأمم ابتداء من أول الدنيا.

٣- وأما تقديم الظرف (قبلهم) على (القرون) أو تأخيره عنها فذلك بحسب القصد فإنه إذا أراد تهديد المشركين قدم (قبلهم) فيقول مثلا ﴿**ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من القرون**﴾ أو ﴿**ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن**﴾. وإن لم يرد ذلك قدم القرون على الظرف فيقول مثلا ﴿**وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح - الإسراء ١٧**﴾ أو ﴿**ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا - يونس ١٣**﴾.

فتقديم ما يتعلق بهم وهو الزمن المضاف إليهم يعني تهديدهم بخلاف تأخيره فإنه لا يفيد ذاك. وكل ما ورد بقصد التهديد تقدم فيه الظرف على القرون نحو قوله ﴿**أو لم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون**﴾ وقوله ﴿**وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا ورئيا**﴾ وذلك في ثمانية مواطن من القرآن الكريم.

وقدم القرون على الظرف (قبلهم) في موطنين وهما:

قوله تعالى ﴿**وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح - الإسراء ١٧**﴾.

وقوله ﴿**ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا - يونس ١٣**﴾.

أما قوله تعالى ﴿**وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح**﴾ فليس الموطن موطن تهديد لقوم الرسول وإنما الكلام على مَن بعد نوح من القرون. قال تعالى ﴿**من اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فإنما يضل عليها ولا تزر وازرة وزر أخرى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا * وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمّرناها تدميرا * وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيراً بصيرا * من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا * ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا * كلاً نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا ١٥ - ٢٠**﴾.

فليس المقام مقام تهديد لقوم الرسول خاصة.

وأما قوله ﴿**ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا**﴾ فهو ليس تهديداً لهم أيضا كما أنه ليس السياق أو المقام في ذلك. قال تعالى:

﴿**ولقد أهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين * ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون ١٣، ١٤**﴾.

ويدل على أن المقام ليس مقام تهديد بالإهلاك قوله تعالى ﴿**ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون**﴾ فالمقام في جعلهم خلائف من بعدهم لا في إهلاكهم.

فاتضح الفرق.

٤- وأما إفراد القرون وجمعها بعد (كم) فإن ذلك إنما يكون لغرض فإنه يفرد إذا كان يريد ذكر صفة القرن المهلك أو حالة من حالاته أو لأي سبب آخر يقتضيه السياق.

ويجمع إذا لم يرد ذلك وإنما يريد ذكر المجموع على العموم، أو يريد أن يبين أن هذه القرون المهلكة سيحييها ربها ويجمعها أو لأي سبب آخر يقتضيه السياق.

وإليك إيضاح ذلك:

قال تعالى: **﴿ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكنّاهم في الأرض ما لم نمكّن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدراراً وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرناً آخرين - الأنعام ٦﴾**
فهو ذكر صفة القرن الذي أهلكه بقوله:

١- مكنّاهم في الأرض ما لم نمكن لكم.

٢- أرسلنا السماء عليهم مدراراً.

٣- وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم.

ثم ذكر بعد ذلك أنه أنشأ بعده قرنا آخرين. فأهلك قرنا وأنشأ بعده قرنا آخر.

فناسب ذلك الإفراد.

وقال: **﴿وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أحسن أثاثا ورئيا - مريم ٧٤﴾**
فوصف القرن المهلك بأنه أحسن أثاثا وأحسن منظرا.

وقال في (ق) **﴿وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أشد منهم بطشا فنقّبوا في البلاد هل من محيص - ق ٣٦﴾**.

فذكر صفة القرن بأنهم أشد بطشا من الكفرة في زمن الرسول وأنهم نقبوا في البلاد.

وقال في (ص): **﴿كم أهلكنا من قبلهم من قرن فنادوا ولات حين مناص - ص ٣﴾**.

أي فجأروا وصاحوا وصرخوا واستغاثوا.

فذكر حالتهم هذه عند الإهلاك.

وقد تقول: ربما كان هذا شأن المهلكين جميعا.

فنقول: ليسوا كلهم كذلك بدليل قوله تعالى في سورة يس في أصحاب القرية

﴿إن كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم خامدون﴾.

وقال في آخر سورة مريم ﴿**وكم أهلكنا قبلهم من قرن هل تحس منهم من أحد أو تسمع لهم ركزا**﴾.

والسياق يقتضي الإفراد ذلك أنه قال قبل هذه الآية ﴿**إنْ كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا * لقد أحصاهم وعدّهم عدًا * وكلهم آتيه يوم القيامة فردا - مريم ٩٣ - ٩٥**﴾.

فأنت ترى أن السياق في الإفراد فقد ذكر أنه سبحانه أحصى كل من في السماوات والأرض واحداً واحدا وعدّهم عدًا وأن كل واحد منهم سيأتيه يوم القيامة فردا.

فناسب ذلك الإفراد، فأفرد القرن لذلك والله أعلم.

في حين قال: ﴿**ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من القرون أنهم اليهم لا يرجعون - يس ٣١**﴾.

وقال: ﴿**أو لم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم إن في ذلك لآيات أفلا يسمعون - السجدة ٢٦**﴾.

وقال: ﴿**أفلم يهد لهم كم أهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم إن في ذلك لآيات لأولي النهى - طه ١٢٨**﴾.

وقال: ﴿**وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا - الاسراء ١٧**﴾.

فذكر القرون على العموم من دون تخصيص قرن منها أو مجموعة منها بأمر معين.

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أنه قد يذكر القرون مجموعة في مقام ذكر الآخرة لأنه سيحييها كلها ويجمعها فقال في سورة يس ﴿**ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من القرون أنهم إليهم لا يرجعون وإنْ كلٌ لمّا جميع لدينا محضرون**﴾.

فذكر أنه سيجمعها كلها ويحضرها لديه سبحانه.

وقال في سورة السجدة: ﴿**إن ربك هو يفصل بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون * أو لم يهد لهم كم أهلكنا من قبلهم من القرون**

يمشون في مساكنهم إن في ذلك لآيات أفلا يسمعون ٢٥، ٢٦﴾.

فذكر سبحانه أنه يفصل بينهم يوم القيامة.

وقال في سورة طه ﴿**ومن أعرض عن ذكري فإن له معيشة ضنكا ونحشره يوم القيامة أعمى * قال رب لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيرا * قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تُنسى * وكذلك نجزي من أسرف ولم يؤمن بآيات ربه ولعذاب الآخرة أشد وأبقى * أفلم يهد لهم كم أهلكنا قبلهم من القرون يمشون في مساكنهم إن في ذلك لآيات لأولي النهى ١٢٤ - ١٢٨**﴾.

فأنت ترى أنه ذكر القرون مجموعة في هذه الآيات في سياق ذكر الآخرة.

أو يكون السياق يقتضي الجمع لأمر آخر وذلك نحو قوله تعالى: ﴿**وكم أهلكنا من القرون من بعد نوح وكفى بربك بذنوب عباده خبيرا بصيرا**﴾ فأنت ترى أنه ذكر القرون من دون وصف لها وقد أراد بيان كثرة القرون المهلكة المتطاولة من بعد نوح. ثم إن السياق لم يخل من إشارة إلى الآخرة. فقد جاء بعد هذه الآية.

﴿**من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد ثم جعلنا له جهنم يصلاها مذموما مدحورا * ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكورا * كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا * انظر كيف فضلنا بعضهم على بعض وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلا - الإسراء ١٨ - ٢١**﴾.

وقد تقول: إن صيغتي الجمع والإفراد كافيتان في التفريق بينهما ولا حاجة إلى هذه الإطالة.

فنقول: لولا ورودهما بعد (كم) الخبرية لم نكلف أنفسنا بتسويد سطر واحد ولكن المفرد بعد (كم) الخبرية لا يدل على الواحد وإنما يدل على الكثرة، فقولك (كم رجل أكرمت) لا يدل على أنك أكرمت رجلا واحدا وإنما يدل على إكرام الكثير، فكان المفرد ههنا دالاً على الجمع فاقتضى التفريق بينهما. والله أعلم.

﴿أنهم إليهم لا يرجعون﴾

والمعنى ألم يروا أنهم لا يرجعون إليهم؟

وقدم الجار والمجرور (إليهم) لارادة الاختصاص أي لا يرجعون إليهم بل إلينا. وفيه إلماح إلى الحشر والحياة بعد الموت. وأكد ذلك بالآية بعدها ﴿**وإن كل لما جميع لدينا محضرون**﴾. فقد أثبت الحشر ضمنا بتقديم الجار والمجرور وصرح بذلك في الآية بعدها.

ونفى بـ (لا) دون (لم) للدلالة على أن الرجوع إلى الدنيا مرة ثانية لا يكون أصلا لا في زمن المخاطبين ولا في المستقبل. ولو نفاه بـ (لم) لكان نفى الرجوع في الماضي دون المستقبل.

* * *

﴿وإنْ كلٌّ لمّا جميعٌ لدينا محضرون﴾

* * *

لما بيّن أن المهلكين لا رجعة لهم إلى الدنيا ذكر أنهم كلهم راجعون إليه محضرون لديه. وفي الآية تنبيه على أن من أهلكه الله في الدنيا وعاقبه لا يتركه سدى بل سيرجعه إليه ويحاسبه ويعاقبه. جاء في (التفسير الكبير) «لما بين الإهلاك بين انه ليس من أهلكه الله تركه. بل بعده جمع وحساب وحبس وعقاب»[1].

و(إنْ) نافية و(لما) بمعنى (إلا).

و(كل) مبتدأ وخبره (جميع). وليست (جميع) ههنا بمعنى (كل) وإنما معنى (جميع) ههنا (مجموعون) فهي فعيل بمعنى اسم المفعول. والمعنى أن كلهم مجموعون محضرون. و(جميع) قد تكون بمعنى مجموعين وبمعنى مجتمعين تقول: قوم جميع اي مجتمعون[2]. وتقول: (الطلاب جميع) أي الطلاب مجتمعون. و(نحن جميع) أي مجتمعون فهذا كلام تام.

جاء في (الكشاف): «فإن قلت: كيف أخبر عن (كل) بجميع ومعناهما واحد؟

قلت: ليس بواحد لأن كلا يفيد معنى الإحاطة وأن لا ينفلت منهم أحد.

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٦٤.

(٢) انظر لسان العرب (جمع) ٩/٤٠٤.

والجميع معناه الاجتماع وأن المحشر يجمعهم. والجميع فعيل بمعنى مفعول يقال: حي جميع وجاؤا جميعا»[1].

والمقصود بـ (محضرون) أنهم محضرون للحساب، و(لدينا) ظرف قدم على متعلقه (محضرون) لإفادة الحصر بمعنى أن الإحضار لديه وليس لدى غيره. وهو نظير تقديم الجار والمجرور في قوله ﴿**أنهم إليهم لا يرجعون**﴾.

و﴿**محضرون**﴾ إما خبر ثان أو نعت لـ (جميع) على المعنى ويصح إفراده حملا على اللفظ فيقال (وإنْ كل لما جميع لدينا محضر) كما قال تعالى ﴿**أم يقولون نحن جميع منتصر - القمر ٤٤**﴾.

وقد تقول: ولم حمل على المعنى في يس وحمل على اللفظ في القمر؟

فنقول: لما ذكر القرون المهلكة الكثيرة في يس ناسب أن يجمع فيقول (محضرون).

أما في سورة القمر فإنهم فريق واحد أو جمع واحد وليس جموعا كما قال تعالى بعدها ﴿**سيهزم الجمع ويولّون الدبر**﴾ فناسب ذلك الإفراد.

ثم إن الانتصار إنما هو وصف للفريق كله أو للجمع كله وليس لكل فرد. فيقول الفريق المنتصر أو الجيش المنتصر (نحن انتصرنا) أو (جيشنا انتصر). ولا يقول الجندي: أنا انتصرت. فالنصر وصف للمجموع لا لكل فرد على حدة فوحد الوصف لأنه وصف للفريق أو للجمع لا لأفراده واحداً واحدا، بخلاف الاحضار للحساب أمام الله فإن كل فرد سيحضر أمام ربه ويمثل للحساب كما قال تعالى ﴿**وكلهم آتيه يوم القيامة فردا**﴾ فناسب الجمع في يس من جهة أخرى.

وقد تقول: ولم قال إذن في سورة الشعراء ﴿**وإنّا لجميع حاذرون - الشعراء ٥٦**﴾ فجمع ولم يفرد؟

والجواب أن ذلك لأكثر من سبب ويدلل عليه السياق قال تعالى ﴿**فأرسل فرعون في المدائن حاشرين * إن هؤلاء لشرذمة قليلون * وإنهم لنا لغائظون * وإنّا لجميع حاذرون ٥٣ - ٤٦**﴾.

فإن فرعون أرسل في المدائن المتعددة أناساً يحشرون الناس ويجمعونهم يبلغونهم قرار فرعون المذكور فهم جموع متعددة لا جمع واحد فناسب الجمع من جهة.

(١) الكشاف ٥٨٧/٢ وانظر روح المعاني ٦/٢٣.

ومن جهة أخرى لم يقل (وإنا لجميع حاذر) لأنه لم يرد أن يجعل الحذر وصف الفريق على العموم بل أراد أن يجعله وصفا لكل فرد فكل فرد بعينه ينبغي أن يكون حاذراً فهو ليس مثل (نحن جميع منتصر) الذي هو وصف الجمع لا وصف الافراد. فإن هذا وصف كل فرد في المجموع.

فناسب الجمع ههنا.

فاتضح أن كل تعبير هو أنسب في مكانه. والله أعلم.

* * *

﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبًا فمنه يأكلون * وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرّنا فيها من العيون * ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون * سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن انفسهم ومما لا يعلمون﴾.

* * *

لما ذكر الحشر في الآية السابقة وهي قوله تعالى **﴿وإنْ كلٌّ لما جميع لدينا محضرون﴾** ذكر الدليل على إمكان وقوعه وعلى أن ذلك بمقدوره سبحانه. فاستدل بإحياء الأرض الميتة وإخراج الحب والجنات فيها فقال: **﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها﴾** ومعنى الآية العلامة والدليل. فجعل إحياء الأرض الميتة دليلا على إحياء الموتى في الآخرة.

ولا يقتصر الاستدلال بهذه الآية على إحياء الموتى وإنما فيها دلائل على أمور أخرى منها توحيد الله وقدرته البالغة ورحمته فذكر جملة من نعمه عليهم.

جاء في (التفسير الكبير): «(وآية لهم الأرض): وفيه مسائل:

(المسألة الأولى) ما وجه تعلق هذا بما قبله؟

نقول: مناسب لما قبله من وجهين:

(أحدهما) أنه لما قال (وإن كل لما جميع) كان ذلك إشارة إلى الحشر، فذكر ما يدل على إمكانه قطعا لإنكارهم واستبعادهم وإصرارهم وعنادهم فقال **﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها﴾** كذلك نحيي الموتى.

(وثانيهما) أنه لما ذكر حال المرسلين وإهلاك المكذبين وكان شغلهم التوحيد ذكر ما يدل عليه. وبدأ بالأرض لكونها مكانهم لا مفارقة لهم عند الحركة والسكون...

وأما بالنسبة إلى التوحيد فلأن فيه تعدد النعم كأنه يقول: آية لهم الأرض فإنها

مكانهم ومهدهم الذي فيه تحريكهم وإسكانهم والأمر الضروري الذي عنده وجودهم وإمكانهم وسواء كانت ميتة أو لم تكن فهي مكان لهم لابد لهم منها فهي نعمة.

ثم إحياؤها بحيث تخضر نعمة ثانية فإنها تصير أحسن وأنزه.

ثم إخراج الحب منها نعمة ثالثة فإن قوتهم يصير في مكانهم...

ثم جعل الجنات فيها نعمة رابعة لأن الأرض تنبت الحب في كل سنة. وأما الأشجار بحيث تؤخذ منها الثمار فتكون بعد الحب وجودا.

ثم فجرنا فيها من العيون ليحصل لهم الاعتماد بالحصول ولو كان ماؤها من السماء لحصل ولكن لم يعلم أين تغرس وأين يقع المطر وينزل القطر.

وبالنسبة إلى إحياء الموتى كل ذلك مفيد وذلك لأن قوله ﴿**وأخرجنا منها حبا**﴾ كالإشارة إلى الأمر الضروري الذي لابد منه. وقوله ﴿**وجعلنا فيها جنات**﴾ كالأمر المحتاج إليه الذي إن لم يكن لا يغنِ الإنسان عنه لكنه يبقى مختل الحال.

وقوله ﴿**وفجرنا فيها من العيون**﴾ إشارة إلى الزينة التي إن لم تكن لا تغن الإنسان ولا يبقى في ورطة الحاجة لكنه لا يكون على أحسن ما ينبغي»[١].

لقد قال ﴿**وآية لهم**﴾ فجعل الآية لهم مع أنها لا تخصهم وحدهم بل هي آية لعموم العقلاء من خلق الله وذلك لأنهم ينكرون الحياة بعد الموت ولأنهم مشركون لا يقرون بالتوحيد فحاجّهم بما يدل على إحياء الموتى وبما يدل على التوحيد. جاء في (التفسير الكبير): «الأرض آية مطلقا فلم خصصها بهم حيث قال ﴿**وآية لهم**﴾.

نقول: الآية تعدد وتسرد لمن لم يعرف الشيء بأبلغ الوجوه. وأما من عرف الشيء بطريق الرؤية لا يذكر له دليل»[٢].

والضمير في (لهم) يعود على أهل مكة ومن يجري مجراهم في إنكار الحشر[٣].

وقدم (آية) وهي الخبر على المبتدأ وهي الأرض ولم يقل (والأرض الميتة آية لهم) وذلك لأن الكلام على العلامات الدالة على قدرته وليس الكلام على الأرض. وقد ساق الليل والنهار والشمس والقمر دلائل على قدرته وليس لذاتها ولذا قال ﴿وآية

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٦٥ - ٦٦.
(٢) التفسير الكبير ٢٦/٦٥.
(٣) البحر المحيط ٧/٢٣٤، روح المعاني ٢٣/٦.

لهم الأرض... وآية لهم الليل... وآية لهم أنَّا حملنا ذريتهم﴾.

ثم إنه قدم الآية على الجار والمجرور فقال ﴿**وآية لهم**﴾ للدلالة على أنها آية لهم ولكنها لا تخصهم وحدهم ولو قدم الجار والمجرور فقال (ولهم الأرض الميتة آية) لكان ذلك يعني تخصيص الآية بأنها لهم دون غيرهم في حين أنها آية للجميع وليست آية خاصة بهم. فالتقديم في نحو هذا أكثر ما يفيد التخصيص وذلك نحو قوله تعالى ﴿**وهذه ناقة الله لكم آية - الأعراف ٧٣**﴾ فقدم (لكم) على (آية) لأنها آية خاصة بهم دون غيرهم.

ونحوه قوله ﴿**رب اجعل لي آية - آل عمران ٤١، مريم ٩**﴾ فقدم الجار والمجرور لأنه طلب آية خاصة به دون غيره.

وبدأ بذكر الأرض لأنها مسكنهم ومستقرهم[١].

* * *

﴿وأخرجنا منها حَبًّا فمنه يأكلون﴾

بدأ بالحب لأنه طعام الإنسان وقوته وهو أهم ما يأكله البشر، وهم من دونه جياع، وإذا فقد الحب هلك الناس.

وقدم الجار والمجرور (منه) على الفعل (يأكلون) لأهميته ولبيان أن البشر إنما يأكلون منه ولا يكون قوت من دون حب وهو من أجلّ النعم وكأن الأكل لا يكون إلا منه. جاء في (الكشاف): «﴿**فمنه يأكلون**﴾ بتقديم الظرف للدلالة على أن الحب هو الشيء الذي يتعلق به معظم العيش ويقوم بالارتزاق منه صلاح الإنس وإذا قلّ جاء القحط ووقع الضر وإذا فقد جاء الهلاك ونزل البلاء»[٢].

وجاء في (روح المعاني): «(فمنه) أي من الحب بعد إخراجنا إياه. والفاء داخلة على المسبب و(من) ابتدائية، أو تبعيضية. والجار والمجرور متعلق بقوله تعالى (يأكلون) والتقديم للدلالة على أن الحب معظم ما يؤكل ويعاش به لما في ذلك من إبهام الحصر للاهتمام به حتى كأنه لا مأكول غيره»[٣].

﴿وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون *

---

(١) انظر البحر المحيط ٧/٣٣٤.

(٢) الكشاف ٢/٥٨٧.

(٣) روح المعاني ٢٣/٧.

ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون﴾.

بعد أن ذكر الحب وهو الأهم ذكر الجنات من النخيل والأعناب وهما دون الحب بالنسبة إلى طعام الناس.

والمقصود بالنخيل والأعناب هما الشجر وليس الثمر ولذلك قال فيما بعد ﴿**ليأكلوا من ثمره**﴾ ولم يقل (ليأكلوا منه) ثم إن قوله (جنات) يدل على ذلك أيضا. وقدم شجرة النخيل على العنب لأنها أفضل منها. فإن فوائد النخلة كثيرة ولا يخلو أي جزء منها من فائدة. ولا تقاس شجرة العنب بالنخلة من حيث الفائدة فشجرة العنب ضئيلة الفائدة بخلاف ثمرها. جاء في (التفسير الكبير): «في المواضع التي ذكر الله الفواكه لم يذكر التمر [بل ذكره][1] بلفظ شجرته وهي النخلة ولم يذكر العنب بلفظ شجرته بل ذكره بلفظ العنب والأعناب ولم يذكر الكرم وذلك لأن العنب شجرته بالنسبة إلى ثمرته حقيرة قليلة الفائدة والنخل بالنسبة إلى ثمرته عظيمة جليلة القدر كثيرة الجدوى. فإن كثيراً من الظروف منها يتخذ وبلحائها ينتفع ولها شبه بالحيوان فاختار منها ما هو الأعجب منها»[2].

وقد تقول: ولكنه قدم العنب على النخل في موطن آخر من القرآن الكريم وهو قوله تعالى ﴿فلينظر الإنسان إلى طعامه. أنّا صببنا الماء صبا. ثم شققنا الأرض شقاً، فأنبتنا فيها حبا وعنبا وقضبا. وزيتونا ونخلا، وحدائق غلبا، وفاكهة وأبّا ــ عبس ٢٤ - ٣١﴾.

فنقول: لم يتقدم العنب على النخل في القرآن إلا في موطنين:

أحدهما في آيات عبس هذه.

والموطن الآخر في سورة الرعد وهو قوله تعالى ﴿**وفي الأرض قطع متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكُل - الرعد ٤**﴾.

أما آيات عبس فإنه ذكر فيها الأطعمة فقد قال ﴿**فلينظر الإنسان إلى طعامه**﴾ ثم ذكر عدداً منها فذكر الحب والعنب والزيتون. أما النخل فإنه ليس بطعام وإنما هو اسم للشجرة التي تحمل التمر في حين أن المذكور قبلها هو الثمر. فكل

(١) زيادة يقتضيها السياق.

(٢) التفسير الكبير ٢٦/٦٧.

من العنب والزيتون ثمر، والحب طعام أما النخل فهو شجر. فلما قال ﴿**فلينظر الإنسان إلى طعامه**﴾ قدم الأطعمة وأخر الشجر ولذا جعل النخل بجنب الحدائق فقال (ونخلا وحدائق غلبا).

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أنه رتب المذكورات بحسب الكثرة، فالحب أكثر المذكورات وجوداً وإنتاجا في العالم. ثم العنب وهو أقل من الحب وأكثر من الزيتون. إن العنب ينبت في أجواء متباينة تباينا كبيراً وإنتاجه في العالم أضعاف إنتاج الزيتون.

ثم ذكر الزيتون وهو أقل من العنب.

ثم النخل وهو أقل، وإنتاجه في العالم أقل بكثير من الزيتون. وهو لا يثمر إلا في أجواء خاصة وليس منتشراً في الأرض انتشار الزيتون.

فرتب الأطعمة بحسب كثرتها في العالم.

أما آية الرعد فإنه ذكر فيها المتجاور من النبات واختلافه في الأكُل فبدأ بجنات الأعناب ثم انتهى إلى أقرب المتجاور وهو النخل الصنوان الذي أصله واحد وهو أقرب من كل متجاورين.

فبدأ بجنات الأعناب وهي قطع متجاورة من البساتين، ثم ذكر ما هو أقرب تجاوراً وهو الزرع في الحقل الواحد أو الحقول المتقاربة.

والزرع أقرب إلى بعضه من أشجار العنب فإنه إذا كان في حقل واحد فهو أقرب إلى بعضه من الجنات المتعددة وإن كانت متجاورة. ثم إن نبتة الزرع أقرب إلى أختها من أشجار الكرم إذ أن أشجار الفاكهة ينبغي أن تتباعد عن بعضها ليكثر ثمرها ويحسن. والزرع لا يحتاج إلى مثل ما يحتاج إليه الشجر من المسافات.

ثم انتهى إلى النخل الصنوان وغيره. وهو أقرب من كل شيء إذ الصنوان هو النخل الذي يخرج من أصل واحد وهي الفسائل المتعددة التي تخرج من أصل النخلة وهذه أقرب من كل شيء إلى بعضها فهي أقرب المذكورات تجاوراً.

فرتبها بحسب التجاور فبدأ بالجنات وانتهى إلى الأشجار التي تخرج من أصل واحد وهي الفسائل التي تخرج من نخلة واحدة.

فكان التقديم بحسب ما يقتضيه السياق.

وقال في الحب (فمنه يأكلون) وقال في الثمر (ليأكلوا من ثمره) بذكر لام التعليل

ذلك أن الناس يأكلون من الحب على الدوام وهم مستمرون على ذلك. أما الفاكهة فليست كذلك فهم لا يأكلون منها على الدوام وإنما يأكلونها في أوانها. ثم إن كثيراً من الناس ليس بوسعهم أن يأكلوا الفاكهة إلا في أوقات متباعدة. ففرق بين ما هم مستمرون على أكله وما ليس كذلك.

وهناك سؤال وهو أنه لماذا ذكر الأكل بعد ذكر الحب مباشرة فقال ﴿**وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون**﴾ وأخر الأكل عن الثمار إلى ما بعد ذكر تفجير العيون ولم يجعلها بعد ذكر الجنات مباشرة فقال ﴿**وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره**﴾؟

قيل إن سبب ذلك أن الحب لا يحتاج إلى العيون والأنهار الجارية وإنما قد يكفيه ماء السحاب بخلاف الجنات فإنها تحتاج إلى ماء مستديم لسقيها وذلك يكون من العيون والآبار والأنهار. فحاجة الجنات إلى العيون والماء المستديم أكثر من حاجة الحب. فالعيون أو ما قام مقامها هو الشرط الأول لقيام الجنات وهو مبدأ قيامها جاء في (التفسير الكبير): «لم أخر التنبيه على الانتفاع بقوله (ليأكلوا) عن ذكر الثمار حتى قال ﴿**وفجّرنا فيها من العيون**﴾ وقال في الحب (فمنه يأكلون) عقب ذكر الحب، ولم يقل عقب ذكر النخيل والأعناب ليأكلوا؟

نقول: الحب قوت وهو يتم وجوده بمياه الأمطار ولهذا يُرى أكثر البلاد لا يكون بها شيء من الأشجار والزرع والحراثة لا تبطل هناك اعتماداً على ماء السماء وهذا لطف من الله حيث جعل ما يحتاج إليه الانسان أعم وجودا.

وأما الثمار فلا تتم إلا بالأنهار ولا تصير الأشجار حاملة للثمار إلا بعد وجود الأنهار فلهذا أخر»[1].

وقد تقول: ولم أخر ذكر تفجير العيون عن ذكر الحب والفاكهة مع أن الماء سابق لهما وهو شرط لوجودهما؟

والجواب أن ذلك لأكثر من سبب:

١- منها أنه قدم المطعوم على المشروب وذلك لأن الطعام أهم والحصول عليه أعسر. والناس يجهدون للحصول عليه بخلاف الشرب فإن الحصول عليه أيسر فقدم الطعام على المشروب.

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٦٧ وانظر روح المعاني ٢٣/٧ - ٨.

وتقديم الطعام على المشروب هو الشائع في القرآن الكريم، فهو يقدم الطعام على الشراب إذا اجتمعا، قال تعالى ﴿**كلوا واشربوا من رزق الله - البقرة ٦٠**﴾.

وقال: ﴿**والذي هو يطعمني ويسقين - الشعراء ٧٩**﴾. وقال: ﴿**أفرأيتم ما تحرثون * أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون**﴾ ثم قال بعدها ﴿**أفرأيتم الماء الذي تشربون - الواقعة ٦٨**﴾ وكذلك ههنا.

٢- ومنها أن السياق في إحياء الموتى فذكر الأرض الميتة وإحياءها وإخراج الحب والجنات منها دليلاً على ذلك. فقدم ما فيه آية عليه. فإحياء الأرض وإخراج الحب والجنات أدل على ذلك من تفجير العيون.

٣- أنه ذكر الأكل ولم يذكر الشرب، فقد قال في الحب ﴿**فمنه يأكلون**﴾ وقال في الجنات ﴿**ليأكلوا من ثمره**﴾. ولم يقل في العيون (ليشربوا منها) فلذلك قدم ما يؤكل وأخر ما لم يجر له ذكر. هذا إضافة إلى أنه ذكر تفجير العيون لغرض الأكل وهو إحياء الأرض وإنشاء الجنات وليس للشرب. فقدم ما عليه مدار الكلام والسياق.

٤- أنه قال ﴿**وفجرنا فيها من العيون**﴾ والضمير في (فيها) يعود إما على الجنات أو يعود على الأرض.

فإن عاد على الجنات أي (وفجرنا في الجنات من العيون) كانت العيون متأخرة عن الجنات في الوجود لأن التفجير كان في الجنات فتكون الجنات سابقة لها. وعلى هذا تكون العيون متأخرة عنها في الوجود فناسب تأخيرها وتقديم ما قدم لسبقه.

وإن كان الضمير يعود على الأرض لا على الجنات أي (وفجرنا في الأرض من العيون) فالتفجير لا علاقة له بجنات النخيل والأعناب لأن التفجير سيكون في الجنات وغيرها. وقد يكون سابقا للجنات أو متأخراً عنها.

٥- إن الماء هو السبب الأول لإخراج الحب والجنات وليست العيون. فإن المهم هو توفر الماء لإنبات الزرع وإخراج الحب والجنات سواء كان ذلك عن طريق العيون أم عن غيرها. وإن أكثر الجنات في الأرض ليس فيها عيون ماء وإنما تسقى بالماء. أما تفجير العيون فيها فللزيادة في النعمة ولذا فالعيون لا ترتبط بالجنات. فقد تكون في الجنات عيون ماء وقد لا تكون. وقد تتفجر عين في جنة من الجنات بعد مدة غير قليلة من وجودها فيكون ذلك زيادة في الخير كما قال تعالى

﴿واضرب لهم مثلا رجلين جعلنا لأحدهما جنتين من أعناب وحففناهما بنخل وجعلنا بينهما زرعا * كلتا الجنتين آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا وفجرنا خلالهما نهرا * وكان له ثمر- الكهف ٣٢ - ٣٤﴾ فذكر الجنتين وأن كلا منهما آتت أكلها ولم تظلم منه شيئا ثم قال **﴿وفجرنا خلالهما نهرا﴾** مما يدل على أن التفجير كان في زمن متأخر زيادة في الاختبار والابتلاء إذ التفجير كان خلال الجنتين.

فلا ارتباط مكانيا أو زمانيا لازم بين الجنات والعيون. إذ قد تكون جنات وليس فيها عيون ماء. وقد تكون عيون وليس ثمة جنات.

ثم إن الجنات أهم وأفضل من عيون الماء لأنه بها غذاء الناس وطعامهم أما الماء فمقدور عليه في الغالب.

إن الشائع في التعبير القرآني أنه إذا اجتمعت الجنات والعيون قدم الجنات على العيون. قال تعالى **﴿اتتركون فيما ههنا أمنين * في جنات وعيون - الشعراء ١٤٦، ١٤٧﴾**.

وقال: **﴿فأخرجناهم من جنات وعيون - الشعراء ٥٧﴾**.

وقال: **﴿كم تركوا من جنات وعيون - الدخان ٢٥﴾**.

وقال: **﴿أمدكم بأنعام وبنين * وجنات وعيون - الشعراء ١٣٣، ١٣٤﴾**.

وقال: **﴿ويجعل لكم جنات ويجعل لكم أنهارا - نوح ١٢﴾**.

غير أنه يقدم الماء إذا أراد أن يبين أنه سبب الإنبات كما قال تعالى: **﴿وأنزلنا من السماء ماء بقدر فأسكنّاه في الأرض وإنا على ذهاب به لقادرون * فأنشأنا لكم به جنات من نخيل وأعناب - المؤمنون ١٨، ١٩﴾**.

وقال: **﴿ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد - ق ٩﴾**.

وقال: **﴿وهو الذي الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء - الانعام ٩٩﴾**.

وقال: **﴿وأنزلنا من المعصرات ماء ثجاجا * لنخرج به حبا ونباتا * وجنات الفافا - النبأ ١٤ - ١٦﴾**.

وغير ذلك.

فحسن تقديم ما قدم من الحب والجنات من كل وجه والله أعلم.

ثم لننظر من ناحية أخرى أنه قال ﴿**وفجرنا فيها**﴾ بتضعيف العين للدلالة على الكثرة فإن (فعّل) المضعف العين يفيد التكثير والمبالغة أما الفعل الثلاثي فلا يفيد التكثير. قال تعالى ﴿**وقالوا لن نؤمن لك حتى تَفْجر لنا من الأرض ينبوعا * أو تكون لك جنة من نخيل وعنب فتفجّر الأنهار خلالها تفجيرا - الإسراء ٩٠، ٩١**﴾.

فقال (تَفْجر) بالتخفيف لأنه ينبوع واحد في حين قال (فتفجّر الأنهار) بالتضعيف لأنه ذكر أنهاراً لا ينبوعا.

وقال تعالى ﴿**وفجّرنا الأرض عيونا فالتقى الماء على أمر قد قُدر - القمر ١٢**﴾ وذلك أنه جعل الأرض عيونا كلها.

وقد تقول: ولكنه قال ﴿**وفجّرنا خلالهما نهرا**﴾ بالتشديد.

فنقول إن ذلك يدل على كثرة الماء في هذا النهر وغزارته مما يدل على كثرة التفجير.

* * *

﴿وما عملته أيديهم﴾

تحتمل أن تكون (ما) نافية أي أن الثمر لم تعمله أيديهم وإنما هو من فعل الله كقوله تعالى ﴿**أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون - يس ٧١**﴾.

فالثمر لم تعمله أيدي الناس وإنما عملته يد القدرة الإلهية.

وتحتمل أن تكون اسما موصولا أيضا والمعنى: (ليأكلوا من ثمره ومن الذي عملته أيديهم). والموصولة تكون على أكثر من معنى.

من ذلك أن المعنى ليأكلوا من ثمره ومما يعملون من الثمار من الشراب والدبس وغيرهما مما يعمله الناس من الثمار.

وقيل: إن المعنى على الموصولة: ليأكلوا مما عملته أيديهم من الغرس والسقي والكد والقيام على أمرها حتى تنضج.

وقيل: إن المعنى يحتمل أيضا أن يذكرنا أن الثمر على نوعين:

قسم لا يدخل فيه عمل الإنسان وإنما يخرجه الله من دون أن تعمل فيه يد الإنسان.

وقسم يتعب فيه الإنسان ويكد من غرس وتعهد وتأبير وما إلى ذلك فتعمل فيه يد الإنسان.

فذكر هنا نوعي الثمر: ما لم تعمل فيه أيديهم وما عملته أيديهم.

والوجه الأول أقوى في معنى الموصولة.

ويترجح عندي معنى النفي وكلاهما محتمل.

جاء في (الكشاف): «(ليأكلوا من ثمره) والضمير لله تعالى والمعنى: ليأكلوا مما خلقه الله من الثمر. ومما (عملته أيديهم) في الغرس والسقي والآبار وغير ذلك من الأعمال إلى أن بلغ الثمر منتهاه وإبان أكله. يعني أن الثمر في نفسه فعل الله وخلقه وفيه آثار من كد بني آدم. وأصله (من ثمرنا) كما قال: وجعلنا، وفجرنا فنقل الكلام من المتكلم إلى الغيبة على طريقة الالتفات. ويجوز أن يرجع إلى النخيل وتترك الأعناب غير مرجوع إليها لأنه علم أنها في حكم النخيل فيما علق به من أكل ثمره. ويجوز أن يراد من ثمر المذكورات وهو الجنات...

ولك أن تجعل (ما) نافية على أن الثمر خلق الله ولم تعمله أيدي الناس ولا يقدرون عليه»[1].

وجاء في (التفسير الكبير): «(ما) في قوله (وما عملته) من أي الماءات هي؟

نقول: فيها وجوه:

(أحدها) نافية كأنه قال: وما عملت التفجير أيديهم بل الله فجر.

و(ثانيها) موصولة بمعنى (الذي) كأنه قال: والذي عملته أيديهم من الغراس بعد التفجير يأكلون منه أيضاً ويأكلون من ثمر الله الذي أخرجه من غير سعي من الناس...

(المسألة الرابعة) على قولنا (ما) موصولة يحتمل أن تكون وما عملته أي بالتجارة كأنه ذكر نوعي ما يأكل الإنسان بهما وهما الزراعة والتجارة. ومن النبات ما يؤكل من غير عمل الأيدي كالعنب والتمر وغيرهما ومنه ما يعمل فيه عمل صنعة فيؤكل كالأشياء التي لا تؤكل إلا مطبوخة، وكالزيتون الذي لا يؤكل إلا بعد إصلاح»[2].

وجاء في (روح المعاني): «(وما عملته أيديهم) (ما) موصولة في محل جر عطف

---

(١) الكشاف ٢/٥٨٧.

(٢) التفسير الكبير ٢٦/٦٨.

على (ثمره)... أي وليأكلوا من الذي عملوه أو صنعوه والمراد به ما يتخذ من الثمر كالعصير والدبس وغيرهما...

وقيل (ما) نافية وضمير (عملته) راجع إلى الثمر»[1].

﴿أفلا يشكرون﴾

أي ألا يستدعي ذلك شكر المنعم الذي أمدهم بهذه النعم الجليلة؟

قال ذلك بصيغة الاستفهام. ولم يقل (فليشكروا لي) بصيغة الأمر وذلك لأنه أراد أن يقول لهم: ألا يستوجب ذلك شكر ربهم؟

وهو عرض لطلب الشكر مع إنكار لعدم الشكر وفيه بيان أن عدم شكر المنعم قبيح. وجاء بالفاء الدالة على السبب لأن ما ذكره من النعم السابقة من الدواعي الموجبة للشكر، فالنعم سبب للشكر ومدعاة إليه.

جاء في (روح المعاني): «(أفلا يشكرون) إنكار واستقباح لعدم شكرهم للمنعم بالنعم المعدودة بالتوحيد والعبادة. والفاء للعطف على مقدر يقتضيه المقام، أي أيرون هذه النعم أو أيتنعمون بها فلا يشكرون المنعم بها»[2].

وقد تقول: لقد قال في موطن آخر **﴿فلولا تشكرون - الواقعة ٧٠﴾** فجاء بلولا الدالة على التحضيض وهو الطلب بحث وشدة وهنا جاء بما يفيد العرض مع استثارة النفوس لشكر المنعم فما الفرق؟

فنقول: إن السياق في سورة يس هو في تعداد النعم وذكر الآيات والدلائل ومظاهر الرحمة بهم. أما في الواقعة فهو في مقام التحذير والتوعد والتهديد بالعقوبة وزوال النعمة. قال تعالى:

﴿نحن قدّرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين * على أن نبدّل أمثالكم وننشئكم فيما لا تعلمون * ولقد علمتم النشأة الأولى فلولا تذكّرون * أفرأيتم ما تحرثون * أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون * لو نشاء لجعلناه حطاماً فظلتم تفكّهون * إنّا لمغرمون * بل نحن محرومون * أفرأيتم الماء الذي تشربون * أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن

(١) روح المعاني ٨/٢٣.

(١) روح المعاني ٩/٢٣.

المنزلون * لو نشاء جعلناه أجاجاً فلولا تشكرون﴾ (٦٠ - ٧٠).

فناسب هذا التهديد والتحذير الحض على الشكر والحث عليه.

فاتضح الفرق.

ثم من الملاحظ أنه أطلق الشكر ولم يقيده، فإن الشكر قد يكون للنعمة وقد يكون للمنعم، قال تعالى **﴿واشكروا نعمة الله إن كنتم إياه تعبدون - النحل ١١٤﴾**.

وقال: **﴿رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ - النمل ١٩﴾**.

فهذا من شكر النعم.

وقد يكون الشكر للمنعم قال تعالى: **﴿واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون - البقرة ١٧٢﴾**.

وقال: **﴿كلوا من رزق ربكم واشكروا له - سبأ ١٥﴾**.

وهنا أطلق الشكر ليتناول شكر النعمة ومُوليها.

* * *

﴿سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون﴾.

الأزواج هي الأصناف والأنواع. فذكر الأزواج مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون. فبدأ بالأرض ثم بأنفسهم ثم بما لا يعلمون. ورتب هذه المذكورات بحسب ما يقتضيه السياق، فإنه لما كان الكلام على الأرض فقال **﴿وآية لهم الارض الميتة أحييناها﴾** بدأ بالأزواج مما تنبت الأرض. ولما كان الناس هم المستفيدين من الأرض فهم يأكلون من حبها ومن ثمرها وهم سكانها ذكرهم بعد ذلك فقال **﴿ومن أنفسهم﴾** ثم ذكر بعد ذلك (ما لا يعلمون) مما لا علاقة لهم به ظاهرة ولا معرفة لهم به.

* * *

﴿وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فإذا هم مظلمون﴾

* * *

بعد أن ذكر الأرض واستدل بأحوالها على التوحيد والحشر استدل بالليل والنهار على ذلك فكان استدلاله بالمكان والزمان. فالمكان هو الأرض التي يعيشون عليها والزمان هو الليل والنهار اللذان يتعاقبان عليهم. جاء في (التفسير الكبير): «لما استدل الله بأحوال الأرض وهي المكان الكلي استدل بالليل والنهار وهو الزمان

الكلي فإن دلالة المكان والزمان مناسبة. لأن المكان لا تستغني عنه الجواهر والزمان لا تستغني عنه الأعراض لأن كل عرض فهو في زمان»[1].

وقد تقول: لقد قدم الاستدلال بالأرض على الاستدلال بالليل والنهار، وفي موطن آخر قدم الليل والنهار على الأرض فقد قال في سورة (فصلت):

﴿ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن إن كنتم إياه تعبدون * فإن استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون * ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت إن الذي أحياها لمحيي الموتى إنه على كل شيء قدير﴾ (٣٧ - ٣٩).

فما السبب؟

والجواب أن السياق في سورة يس هو في الاستدلال على الحشر، وقد وقعت الآية بعد قوله **﴿وإنْ كلّ لما جميع لدينا محضرون﴾**. والاستدلال بإحياء الأرض الميتة أدل على ذلك من الاستدلال بالليل والنهار وإن كان فيهما استدلال من طريق آخر.

أما الكلام في سورة (فصلت) فهو في توحيد الله وإفراده بالعبادة والنهي عن عبادة غيره. وقد كان قسم من المشركين يعبدون الشمس والقمر ويسجدون لهما فقال **﴿لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذي خلقهن﴾** فكان تقديم الليل والنهار وآيتيهما اللتين يسجد لهما طائفة من الناس أولى. بل إن السياق إنما هو في عبادة الله وتوحيده. فإنه بعد أن نهى عن السجود للشمس والقمر وعبادتهما ذكر أن الذين عند ربك يعبدون الله ويسبحونه بالليل والنهار. بل إن الأرض التي يعيشون عليها إنما هي خاضعة خاشعة لرب العالمين. واستعمال الخشوع أنسب شيء في هذا المقام فإنه المناسب لمقام العبادة ـ[2].

فكان كل تعبير مناسبا لمكانه الذي ورد فيه. جاء في (التفسير الكبير) أن المقصود في سورة (فصلت) «إثبات الوحدانية بدليل قوله تعالى **﴿لا تسجدوا للشمس﴾** ثم الحشر بدليل قوله تعالى **﴿إن الذي أحياها لمحيي الموتى﴾** وههنا المقصود أولاً إثبات الحشر لأن السورة فيها ذكر الحشر أكثر. يدل عليه

(١) التفسير الكبير ٦٩/٢٦.
(١) انظر في ظلال القرآن ٣١٢٥/٥.

النظر في السورة وهناك ذكر التوحيد أكثر بدليل قوله تعالى ﴿**قل أإنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين**﴾ إلى غيره، وآخر السورتين يبين الأمر»[1].

والليل والنهار آية دالة على الموت والنشور فإن الليل كالموت والنهار كالحياة والناس في الليل أموات ينشرهم ربهم في النهار كما أخبر سبحانه بقوله ﴿**وهو الذي جعل لكم الليل لباساً والنوم سباتا وجعل النهار نشورا - الفرقان ٤٧**﴾.

فكان ذلك مناسبا للسياق من جهة ثانية. جاء في (التفسير الكبير): «لو قال قائل إذا كان المراد منه الاستدلال بالزمان فلم اختار الليل حيث قال ﴿**وآية لهم الليل**﴾؟

نقول: لما استدل بالمكان الذي هو المظلم وهو الأرض وقال ﴿**وآية لهم الأرض**﴾ استدل بالزمان الذي فيه الظلمة وهو الليل.

ووجه آخر وهو أن الليل فيه سكون الناس وهدوء الأصوات وفيه النوم وهو كالموت ويكون بعده طلوع الشمس كالنفخ في الصور فيتحرك الناس فذكر الموت كما قال في الأرض ﴿**وآية لهم الأرض الميتة**﴾ فذكر من الزمانين أشبههما بالموت كما ذكر من المكانين أشبههما بالموت»[2].

ومعنى (نسلخ منه النهار) نزيله منه من (سلخ جلد الشاة) إذا كشطه عنها وأزاله[3].

ومعنى (مظلمون) داخلون في الظلام[4] كما يقال: أصبحنا أي دخلنا في الصباح وأعتمنا أي دخلنا في العتمة. والمعنى أن الليل نزيل عنه النهار فيكون الناس في ظلام.

ويفيد هذا التعبير أن الليل مغطى بالنهار ذلك أنه جعل الليل كالشاة ونحوها والنهار كالجلد الذي يغطيها ويعلوها. فيسلخ منه النهار كما يسلخ الجلد فيكون تحته الليل، فجعل الليل أصلا والنهار غلافاً له أو جلدا.

وقد فهم المفسرون ذلك فقالوا إنه جعل الليل أصلا. جاء في (البحر المحيط)

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٧٠.
(٢) التفسير الكبير ٢٦/٧٠.
(٣) الكشاف ٢/٥٨٧.
(٤) الكشاف ٢/٥٨٧.

«واستدل قوم بهذا على أن الليل أصل والنهار فرع طارىء عليه»[١].

وجاء في (روح المعاني): «وفي الآية على ما قال غير واحد دلالة على أن الأصل الظلمة والنور طارىء عليها يسترها بضوئه»[٢].

والأمر كذلك فإن النهار إنما يأتي بسبب الشمس فإن ضوء الشمس يعلو الأرض ويغطيها فيكون النهار فهو يأتي من فوق. فإذا زالت الشمس وذهب ضوؤها ظهر الأصل وهي الظلمة فالظلمة هي الأصل والنهار طارىء.

ولم يقل (وآية لهم النهار نسلخ منه الليل فإذا هم مبصرون) أو فإذا هم (منهرون) أي داخلون في النهار لأن ذلك لا يصح لأن معنى ذلك أن الليل يأتي من فوق ويغطي النور فإذا زال الليل ظهر النور الذي تحته وهو ضوء الأرض وهذا لا يصح لأن الأرض مظلمة وليست مضيئة.

ثم من المعلوم أن الضوء هو الذي يزيل الظلمة وليست الظلمة هي التي تزيل النور وتمحوه. ولو قال (وآية لهم النهار نسلخ منه الليل فإذا هم مبصرون) لكان يعني أن الظلمة تزيل النور ولا يصح ذلك.

وقال (نسلخ) بإسناد الفعل إلى نفسه ولم يقل (ينسلخ) ليدل على أن ذلك يجري بفعل الله وقدرته ولم يحصل من نفسه من دون تدبير مدبر ولا فعل فاعل فيكون ذلك آية على توحيد الله وقدرته.

وقال ﴿**فإذا هم مظلمون**﴾ ولم يقل (فإذا الأرض مظلمة) ليبين أثر ذلك فيهم وفي حياتهم فإنهم هم الذين يدخلون في الظلام بعد النهار فيكون ذلك آية لهم. وليبين أثر النعمة عليهم في الضياء والإظلام. فذكر نعمتي الضياء والإظلام عليهم. والنعمة إنما تكون بتعاقبهما لا أن يكون واحد منهما سرمداً إلى يوم القيامة. كما قال تعالى ﴿**قل أرأيتم إن جعل الله عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيامة، مَن إلهٌ غير الله يأتيكم بضياء أفلا تسمعون * قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة مَن إلهٌ غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه أفلا تبصرون - القصص ٧١ - ٧٢**﴾.

وجاء بـ (إذا) التي تفيد المفاجأة للدلالة على سرعة التغير.

(١) البحر المحيط ٣٣٦/٧.

(٢) روح المعاني ١١/٢٣ وانظر فتح القدير ٣٥٨/٤.

جاء في (التفسير الكبير): «فإن قيل: فالليل في نفسه آية فأية حاجة إلى قوله (نسلخ منه النهار)؟

نقول: الشيء تتبين بضده منافعه ومحاسنه. ولهذا لم يجعل الله الليل وحده آية في موضع من المواضع إلا وذكر آية النهار معها.

وقوله ﴿**فإذا هم مظلمون**﴾ أي داخلون في الظلام. و(إذا) للمفاجأة أي ليس بيدهم بعد ذلك أمر ولابد لهم من الدخول فيه»[١].

* * *

﴿والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم﴾

* * *

من المحتمل أن تكون الواو عاطفة على (الليل) فتكون المتعاطفات كلها آية[٢].

ولم يكرر كلمة (آية) فلم يقل لهم (وآية لهم الشمس) لأنه أراد أن يكون كل ما ذكر آية، فالليل والنهار والشمس والقمر كلها آية.

ويحتمل أن تكون (الشمس) مبتدأ وما بعدها خبر والجملة معطوفة على ما قبلها.

ومعنى (لمستقر لها) أن لها حداً تنتهي إليه سواء كان ذلك الحد زمانا أم مكانا. فقد يقصد بالمستقر اسم مكان أو اسم زمان وكل ذلك مراد فهي لها مستقر زمانا ومكانا فهي تجري في فلك لا تتعداه «ولمنتهى من المشارق والمغارب لأنها تتقصاها مشرقا مشرقا ومغربا مغربا حتى تبلغ أقصاها ثم ترجع فذلك حدها ومستقرها لأنها لا تعدوه»[٣].

وهي لها مستقر أي وقت تستقر عنده وهو أجلها «الذي أقر الله عليه أمرها في جريها فاستقرت وهو آخر السنة. وقيل الوقت الذي تستقر فيه وينقطع جريها وهو يوم القيامة»[٤].

وقد ذكرت في ذلك أمكنة وأزمنة على التفصيل[٥] كلها يمكن أن تكون مرادة ما لم يكن ذلك مخالفا لحقيقة علمية.

ثم قال ﴿**ذلك تقدير العزيز العليم**﴾ بعد أن أسند الجري إليها فقال

(١) التفسير الكبير ٢٦/٧٠.
(٢) التفسير الكبير ٢٦/٧١، روح المعاني ٢٣/١١.
(٣) الكشاف ٢/٥٨٧ - ٥٨٨.
(٤) الكشاف ٢/٥٨٨.
(٥) انظر التفسير الكبير ٢٦/٧١.

﴿والشمس تجري﴾ لئلا يظن أنها تجري بنفسها من دون تقدير أو تدبير. فإنها تجري بتقدير العزيز العليم على وفق سنة وضعها لها خالقها، وبذلك أبطل أن تكون حرة مختارة وإنما هي خاضعة لمن جعل لها مستقرا لا تعدوه ولا تتخطاه، فأبطل بذلك صحة أن تكون معبودة أو أن تتخذ الها.

* * *

﴿والقمر قدّرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم﴾

* * *

بعد أن ذكر الشمس وأنها تجري لمستقر لها بتقدير العزيز العليم ذكر القمر وأنه قدر له منازل يسير فيها حتى يكون كالعرجون القديم ونسب التقدير إلى نفسه فقال (قدرناه) كما نسب جري الشمس إلى تقديره.

واستغنى بقوله (قدرناه) عن إعادة وصف العزيز العليم.

و(العرجون) «هو عود العذق ما بين شماريخه إلى منبته من النخلة»[(١)].

«و إذا قدم دق وانحنى واصفرّ فشبه به من ثلاثة أوجه»[(٢)].

واختار (عاد) على (صار) لأنه يعود إلى هذه الحالة في كل شهر، وليس في (صار) إشعار بهذا المعنى.

* * *

﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكلٌّ في فلك يسبحون﴾

* * *

أي لا يتيسر للشمس أن تدرك القمر وليس لها القدرة على ذلك لأن لها فلكا خاصا لا تتعداه كما أن للقمر فلكا خاصا به لا يتعداه.

وقد ذهب بعضهم أن النص قد يوقع في لبس فيظن ظان أنه متناقض ذلك أن قوله **﴿لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر﴾** معناه أن القمر سابق، وقوله **﴿ولا الليل سابق النهار﴾** معناه أن النهار سابق فتكون الشمس سابقة فيكون ذلك تناقضا.

وقد حاول المفسرون تخريج النص وتفسيره بما يدفع التناقض المظنون[(٣)].

(١) الكشاف ٢/٥٨٨.

(٢) الكشاف ٢/٥٨٨.

(٣) انظر التفسير الكبير ٢٦/٧٣، روح المعاني ٢٣/٢٢.

وقد أوضح ذلك ربنا بما يدفع هذا الظن بقوله ﴿**وكل في فلك يسبحون**﴾.

فكل من الشمس والقمر له فلكه فهما ليسا في سباق فليس القمر أمام الشمس ولا الشمس وراءه. وهذان الجرمان نظيرا شخصين أحدهما في أمريكا والآخر في العراق وكل منهما يدور في دائرة لا يتعداها وكل دائرة تختلف عن الأخرى سعة ووضعا فليس أحدهما يدرك الآخر ولا أحدهما سابقا لصاحبه، وأن ما بين الشمس والقمر أبعد من هذا بكثير.

هذا علاوة على أن هذا التعبير يعبر عن حقيقة علمية ثابتة ذلك أنه في كل لحظة تشرق الشمس على مكان وتغرب من مكان فالذي تشرق الشمس عليه يكون نهارا والذي تغرب منه يكون ليلا. فالليل أمامه نهار يأتي عليه في كل لحظة وخلفه نهار يأتي عليه، وكذلك النهار. فالليل ليس سابقا للنهار لأن أمامه نهارا.

فقوله ﴿**لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر**﴾ قد يفهم منه أن الليل سابق النهار فصحح ربنا هذا الفهم قائلا ﴿**ولا الليل سابق النهار**﴾ أي ليس معنى هذا أن الليل سابق النهار.

فتبارك الله العزيز العليم قائل هذا الكلام.

وبهذا يسقط السؤال عن سر التعبير بالفعل في قوله ﴿**لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر**﴾ فقال (تدرك) وبالاسم في قوله ﴿**ولا الليل سابق النهار**﴾. فقال (سابق) ولم يجعلهما على نسق واحد. ذلك أن قوله ﴿**لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر**﴾ قد يفهم منه أن الليل سابق فقال ﴿**ولا الليل سابق النهار**﴾ فردَّ هذا التصور وهو أعدل التعبيرات وأبلغها.

وفي تقديم الشمس على الفعل وتقديم حرف النفي عليها بحث. فإن الأصل في نحو هذا أن يقال (لا ينبغي للشمس ان تدرك القمر) ولكنه عدل عن ذلك إلى ما قاله لأكثر من سبب.

١- منها أن (لا) إذا دخلت على اسم معرفة فإنه يراد بها نفي أكثر من أمر فتكرر وجوبا بخلاف ما إذا دخلت على فعل مضارع فإنها ليست كذلك. وههنا أراد أن ينفي أمرين فقدم الاسم المعرفة ليؤذن بأنه يريد نفي أكثر من مسألة فقال ﴿**لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار**﴾ فأراد أن ينفي إدراك الشمس للقمر وسبق الليل النهار. وهذا نظير قوله تعالى ﴿**لا خوف**

عليهم ولا هم يحزنون﴾.

فجاء بجملتين متعاطفتين كلتاهما اسمية فعطف جملة اسمية على اسمية وهما قوله (الشمس ينبغي لها) وقوله (الليل سابق النهار) وتوافق الجملتين في نحو هذا أولى وهو نظير قولنا (لا محمد رجع ولا خالد مسافر) وهو أولى من قولك (لا رجع محمد ولا خالد مسافر).

٢- قد يفيد تقديم الاسم على الفعل في حيز النفي نفي الفعل عن المذكور وإثباته لغيره نحو (ما أنا قلت هذا) و(ما محمد فعل ذلك) أي لم أقل أنا هذا وإنما قاله غيري ولم يفعله محمد وإنما فعله غيره فعلى هذا المعنى يفيد التعبير نفي القدرة عن الشمس لإدراك القمر وإثباتها لغيرها أي يستطيع ذلك غيرها وهو الله العزيز الحكيم فينفي بذلك عنها القدرة والاختيار. جاء في (تفسير البيضاوي): «وإيلاء حرف النفي الشمس للدلالة على أنها مسخرة لا يتسير لها إلا ما أريد لها»[1].

وجاء في (روح المعاني): «وجوز أن يكون ذلك (يعني تقديم حرف النفي على الشمس) لإفادة كونها مسخرة لا يتسهل لها إلا ما أريد بها من حيث تقديم المسند إليه على الفعل وجعله بعد حرف النفي نحو (ما أنا قلت هذا، وما زيد سعى في حاجتك) يفيد التخصيص أي ما أنا قلت هذا بل غيري وما زيد سعى في حاجتك بل غيره على ما حققه علماء البلاغة. والمقصود من نفي تسهل إدراك القمر في سلطانه عن الشمس نفي أن يتسهل لها أن تطمس نوره وتذهب سلطانه. ويرجع ذلك إلى نفي قدرتها على الطمس وإذهاب السلطان فيكون المعنى بناء على قاعدة التقديم أن الشمس لا تقدر على ذلك بل غيرها يقدر عليه وهو الله عز وجل وهذا بعد إثبات الجريان لها بتقدير العزيز العليم مشعر بكونها مسخرة لا يتسهل لها إلا ما أريد بها»[2].

٣- ويصح أن يكون هذا التعبير أيضا لمجرد نفي الفعل عن الاسم من غير إرادة إثباته إلى جهة أخرى مغايرة ولا تخصيصه به وذلك نظير قولنا لمن قال:

ماذا يفعل محمد وخالد؟ (محمد يقرأ وخالد نائم). فيقول آخر (لا محمد يقرأ ولا خالد نائم). فهذا يفيد نفي القراءة عن محمد لكنه لم يثبت لزوما أن شخصا آخر

---

(١) أنوار التنزيل ٥٨٥.

(٢) روح المعاني ٢١/٢٣.

يقرأ. ونظير هذا أن تقول (لا أبي ساعدني ولا أخي أعانني) فهذا يفيد نفي الفعل عن جهتين ولكن لا يفيد إثبات ذلك لغيرهما لزوما.

وهذا قد يكون من هذا الباب.

٤- إن هذا التقديم قد يكون لغرض العناية والاهتمام ذلك أنه جرى ذكر للشمس والقمر قبل هذه الآية فقد قال ﴿**والشمس تجري لمستقر لها**﴾ وقال ﴿**والقمر قدرناه منازل**﴾ فناسب تقديم الشمس للإسناد إليها لأن السياق في الكلام على الليل والنهار والشمس والقمر.

٥- إن هذا التعبير ربط الكلام بما قبله ولو قال (لا ينبغي للشمس أن تدرك القمر...) لم يرتبط الكلام فإنه لو قال (والشمس تجري لمستقر لها... والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم. لا ينبغي للشمس أن تدرك القمر) لوجدت الكلام مقطعا غير متصل بخلاف قوله (لا الشمس ينبغي لها...).

* * *

﴿وكلٌّ في فَلَك يسبحون﴾

التنوين في (كل) يفيد العموم أي كل الأجرام تسبح فدخل فيها الشمس والقمر. ولو أضاف أو بيّن بمن فقال (وكل منهما) لتخصص الكلام بهما. فقطعُ (كل) عن الإضافة وسع المعنى ودخل في الحكم ما لم يجر له ذكر من الأجرام. ثم إن إسناد السباحة إلى الجمع أفاد أن المقصود عموم الأجرام السماوية وأنها كلها لها أفلاك لا تتعداها، تسبح فيها وإن ذلك تقدير العزيز العليم. فنفى عنها كلها الإرادة والاختيار وبذلك نفى أن يكون منها ما يستحق أن يعبد كما يفعل قسم من الناس. فنفى بهذا القطع عن الإضافة وإسناد السباحة إلى الجمع القدرة والاختيار عنها جميعها وأثبت أنها كلها مسخرة سخرها ربها وخالقها. جاء في (تفسير البيضاوي): «(وكل): وكلهم والتنوين عوض المضاف إليه والضمير للشموس والأقمار فإن اختلاف الأحوال يوجب تعدداً ما في الذات أو للكواكب فإن ذكرهما مشعر بها»[1].

وجاء في (التفسير الكبير): «فإن قيل: فهل يختلف الأمر عند الإضافة لفظا وتركها؟

---

(١) أنوار التنزيل ٥٨٥.

فنقول: نعم وذلك لأن قول القائل كل واحد من الناس كذا لا يذهب الفهم إلى غيرهم فيفيد اقتصار الفهم عليه: فإذا قال: (كلٌ كذا) يدخل في الفهم عموم أكثر من العموم عند الإضافة...

إذا كان (كل) بمعنى كل واحد منهم والمذكور الشمس والقمر فكيف قال (يسبحون)؟

نقول: الجواب عنه من وجوه:

(أحدهما) ما بينا أن قوله (كل) للعموم فكأنه أخبر عن كل كوكب سيار...

(وثالثها) لما قال (ولا الليل سابق النهار) والمراد ما في الليل من الكواكب قال (يسبحون)»[1].

وإسناد السباحة إلى ضمير العقلاء وهو الواو لتنزيل الأجرام منزلة العاقل من جهة أنه ذكر أنها تسبح والسباحة من فعل ذوي العقول كما في قوله تعالى في حق الأصنام (مالكم لا تنطقون) وقوله سبحانه (ألا تأكلون)[2].

ومن جهة أنها تسبح في فلك خاص لا تتعداه كأنها شخص عاقل ملتزم بما حُدّ له فهو لا يتعدى حدوده فلا يشذ ولا يخرج عن مداره ولا يبغي بعضه على بعض بل إن كلا منها يعرف مكانه وفلكه وحدوده فهذا يشعر كأن الأجرام عاقلة ملتزمة وليست كالابل الهائجة المطلقة من عقالها تشرد وتهيم كما يحلو لها.

فإسناد السباحة إلى ضمير العقلاء كأن فيه إشعاراً بالأمان للناس مما فوقهم فلا ترجمهم ولا تنقضّ عليم فتهلكهم.

وفي الآية إشارة إلى أن حركة الكواكب والأجرام دائرية أي هي تدور في مسار لها محدد وليست منطلقة في الفضاء على غير هدى. جاء في (لسان العرب): «الفلك مدار النجوم والجمع أفلاك...

الفراء: الفلك استدارة السماء... والفلك قطع من الأرض تستدير وترتفع عما حولها»[3].

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٧٤ - ٧٥.

(٢) روح المعاني ٢٣/٢٥.

(٣) لسان العرب (فلك).

ثم إن اختيار لفظ السباحة أنسب شيء للتعبير عن حركة الأجرام. وقد اختار علماء العصر الحديث هذا اللفظ للتعبير عن الحركة في الفضاء لأنهم وجدوه أنسب لفظ للتعبير عنها.

* * *

﴿وآية لهم أنّا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون * وخلقنا لهم من مثله ما يركبون * وإن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون * إلا رحمة منا ومتاعاً إلى حين﴾.

* * *

﴿وآية لهم أنّا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون﴾

إن مناسبة هذه الآية لما قبلها ظاهرة فإنه لما ذكر سباحة الأجرام في الفلك فقال **﴿وكلّ في فلك يسبحون﴾** ذكر سباحة الفُلك في الماء وجريها فيه[1].

إن كلمة (الفُلك) تكون مفرداً وجمعاً فالمفرد (فلك) والجمع (فلك) أيضا بلفظ واحد.

وقد اختلف في (الفلك) الوارد في الآية فقيل هي السفن التي تجري في البحار إلى قيام الساعة. والذرية هم الأولاد فامتنّ عليهم بحمل أولادهم في البحار. ذلك أن الامتنان بالنعمة على الأبناء إمتنان بالنعمة على الآباء. ولذلك كثيراً ما يدعو الناس أن يرزقهم الله ذرية طيبة فقد قال زكريا عليه السلام **﴿رب هب لي من لدنك ذرية طيبة إنك سميع الدعاء - آل عمران ٣٨﴾**. ويدعون لذرياتهم بالخير فقد وصف تعالى عباد الرحمن بقوله **﴿والذين يقولون ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قرة أعين - الفرقان ٧٤﴾**. وقال إبراهيم عليه السلام **﴿ومن ذريتنا أمة مسلمة لك - البقرة ١٢٨﴾**.

فهو إشارة إلى أن عقبهم باق وأن نسلهم لا ينقطع وأنهم - أي ذريتهم - سيركبون في الفلك المشحون بالبضائع، الممتلىء بالأموال.

وقيل: المقصود بالفلك هو سفينة نوح عليه السلام، والمقصود بالذرية الأبناء. قيل: والمعنى أنه لما حمل آباءهم الأقدمين يكون قد حمل ذريتهم في أصلابهم ولولا ذلك الحمل لم يبق للآدمي نسل[2]. وحمل الآباء يتضمن حمل الذرية. جاء في (الكشاف): «(ذريتهم) أولادهم ومن يهمهم حمله... وقيل الفلك المشحون سفينة

---

(١) انظر التفسير الكبير ٧٨/٢٦.

(٢) انظر التفسير الكبير ٧٨/٢٦.

نوح. ومعنى حمل الله ذرياتهم دونهم لأنه أبلغ في الامتنان عليهم وأدخل في التعجيب من قدرته في حمل أعقابهم إلى يوم القيامة في سفينة نوح»[1].

وجاء في (روح المعاني): «واستشكل حمل ذريتهم في سفينة نوح عليه السلام، وأجيب أن ذلك بحمل آبائهم الأقدمين وفي أصلابهم هؤلاء وذريتهم. وتخصيص الذرية مع أنهم محمولون بالتبع لأنه أبلغ في الامتنان حيث تضمن بقاء عقبهم، وأدخل في التعجب ظاهراً حيث تضمن حمل ما لا يكاد يحصى كثرة في سفينة واحدة مع الإيجاز لأنه كان الظاهر أن يقال: حملناهم ومن معهم ليبقى نسلهم. فذكرُ الذرية يدل على بقاء النسل وهو يستلزم سلامة أصولهم فدل بلفظ قليل على معنى كثير»[2].

وليس في كون (الفلك) سفينة نوح استشكال فإنه سبحانه قال ﴿**إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية - الحاقة ١١**﴾ فذكر أنه حملهم في سفينة نوح وهو لم يحملهم وإنما حمل آباءهم فصح أن يقول ﴿**حملنا ذريتهم في الفلك المشحون**﴾ فإن المخاطبين وذريتهم هم جميعا ذرية المحمولين في السفينة.

وهذا الخطاب أعني قوله تعالى ﴿**إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية**﴾ يصح أن يكون خطابا للبشر على مدى الزمان وأن يكون ذلك آية من آيات نعمه تعالى على خلقه.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه لما قال فيما بعد ﴿**ما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخِصِّمون**﴾ والمقصود بهذه الصيحة صيحة القيامة وهي لا تأخذهم وإنما تأخذ ذريتهم صح أن يقول في سفينة نوح أنه حمل ذريتهم. فجعلهم هم المعنيين بالصيحة مع أن المعنيَّ هم الذرية. فجعل الآباء والذرية شيئا واحدا.

ثم لننظر من ناحية أخرى أنه منّ عليهم وعلى ذرياتهم بالحمل في الفلك غير أنه ذكر في حالة طغيان الماء حملهم هم فقال ﴿**إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية**﴾ ولما لم يذكر طغيان الماء ذكر حمل ذريتهم. ذلك أنه في حالة طغيان الماء يخشى الغرق فذكر أنه حملهم هم ليدل على إنعامه عليهم بالنجاة. وفي نجاتهم نجاة لذريتهم، وليس في نجاة الذرية نجاة للآباء.

---

(١) الكشاف ٢/٥٨٩ وانظر البحر المحيط ٧/٣٣٨.

(٢) روح المعاني ٢٣/٢٧.

ولما لم يذكر طغيان الماء ذكر أنه حمل ذريتهم فكانت النعمة عليهم بالنجاة وعلى ذريتهم بالانتفاع، أو بتعبير آخر كانت النعمة عليهم بدرء المفسدة وعلى ذريتهم بجلب المنفعة ذلك لأنه وصف الفلك بأنه مشحون أي مملوء بالبضائع وعروض التجارة. ودرء المفاسد كما يقال مقدم على جلب المنافع. فذكر مع المخاطبين درء المفسدة ودفع الضرر عنهم ومع الأبناء جلب المنفعة لهم. فكانت النعمة عليهم وعلى ذريتهم.

ولما ذكر طغيان الماء وصف الفلك بأنها جارية أي تجري بهم لينجوا إلى مكان آمن. ولما لم يذكر طغيان الماء وصف الفلك بأنه مشحون أي ممتلىء ولا يحسن ذكر المشحون مع طغيان الماء، لأن امتلاءه يبطئه في الجري فلا ينجون به بسرعة.

فذكر مع النجاة الجري ومع المنفعة الشحن فكان كل تعبير أنسب في مكانه جاء في (التفسير الكبير): «قال ههنا (حملنا ذريتهم) منّ عليهم بحمل ذريتهم.

وقال تعالى ﴿**إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية**﴾ منّ هناك عليهم بحمل أنفسهم.

نقول لأن من ينفع المتعلق بالغير يكون قد نفع ذلك الغير، ومن يدفع الضرر عن المتعلق بالغير لا يكون قد دفع الضرر عن ذلك الغير بل يكون قد نفعه. مثاله من أحسن إلى ولد إنسان وفرحه فرح بفرحه أبوه. وإذا دفع واحد الألم عن ولد إنسان يكون قد فرح أباه ولا يكون في الحقيقة قد أزال الألم عن أبيه. فعند طغيان الماء كان الضرر يلحقهم فقال دفعت عنكم الضرر. ولو قال دفعت عن أولادكم الضرر لما حصل بيان دفع الضرر عنهم.

وههنا أراد بيان المنافع فقال (حملنا ذريتهم) لأن النفع حاصل بنفع الذرية ويدلك على هذا أن ههنا قال (في الفلك المشحون) فإن امتلاء الفلك من الأموال يحصل بذكره بيان المنفعة. وأما دفع المضرة فلا لأن الفلك كلما كان أثقل كان الخلاص به أبطأ وهنالك السلامة. فاختار هنالك ما يدل على الخلاص من الضرر وهو الجري وههنا ما يدل على كمال المنفعة وهو الشحن»[1].

وقد تقول: ولم ذكر حمل الذرية ههنا أي في آية يس هذه ولم يذكر حملهم هم؟

فنقول: ان ذلك لأمور منها:

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٨٠.

١- انه لما قال قبل هذه الآية ﴿**سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم**﴾ ناسب ذكر الذرية لأن الذرية إنما تكون من الأزواج.

٢- ولما ذكر صيحة القيامة وهي لا تأخذهم وإنما تأخذ ذريتهم ناسب ذلك ذكر الذرية أيضا.

٣- ثم إن ذلك من قبيل المنّ عليهم فهو أخبرهم ضمنا أنه لا يستأصلهم وإنما يبقيهم ويبقي ذريتهم.

ثم لننظر من ناحية أخرى أنه قال «﴿**وآية لهم الأرض**﴾ وقال ﴿**وآية لهم الليل**﴾ ولم يقل (وآية لهم الفلك جعلناها بحيث تحملهم) وذلك لأن حملهم في الفلك هو العجيب. أما نفس الفلك فليس بعجب لأنه كبيت مبني من خشب. وأما نفس الأرض فعجب ونفس الليل عجب لا قدرة عليهما لأحد إلا الله»[١].

ثم إن الامتنان عليهم إنما هو بالحمل في الفلك وليس في الفلك نفسه ذلك أن الحمل فيه هو النعمة، فالفلك ليس مقصوداً لذاته وإنما المقصود هو الحمل فيه فذكر ما به مناط النعمة والمِنة.

وبعد أن منّ عليهم بحمل ذريتهم في الفلك المشحون ذكر منته عليهم بالحمل فقال ﴿**وخلقنا لهم من مثله ما يركبون**﴾.

وقوله (من مثله) يعني من مثل الفلك.

و(ما يركبون) فيه وجهان:

الأول أنه الفلك وما يركبونه من السفن والزوارق[٢].

والآخر أنه عموم ما يركب في البر من الإبل وغيرها.

والظاهر أنه يشمل عموم ما يركب في البر والبحر فمنّ عليهم بما يركبونه عموما مما سخره لهم ربنا سبحانه.

فذكرهم بنعمة السكن وهي الأرض ونعمة الطعام ونعمة النهار والليل وحملهم وحمل بضائعهم في البر والبحر.

وقولهم (لهم) يدل على تمام نعمته عليهم ذلك أنه خلق ذلك من أجلهم. ولو قال

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٨١.

(٢) انظر الكشاف ٢/٥٨٩، التفسير الكبير ٢٦/٨١.

(وخلقنا من مثله ما يركبون) لم يدل على أن الخلق كان من أجلهم.

كما أن إضافة الذرية إليهم فيه تفضل آخر عليهم بخلاف ما لو قال: إنا حملنا ذرية المخلوقات أو ذرية الناس مع نوح، فإن ذلك يعم وهذا يخصهم هم.

* * *

﴿وإن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم يُنقَذون﴾

* * *

الصريخ: المغيث:

هددهم بالإغراق فلا ينقذهم أحد كما فعل مع المغرقين من قوم نوح. وفي هذا تهديد لهم من جهة أخرى ذلك أن قوم نوح كذبوا رسولهم فأغرقهم وهؤلاء كذبوا رسولهم فإن شاء ربهم أغرقهم.

وقد تقول: كيف يصح التهديد بالإغراق وهو لم يذكر حملهم في الفلك وإنما ذكر حمل ذريتهم فقال ﴿**وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون**﴾؟

فالتهديد بالإغراق يصح أن يكون لذريتهم لا لهم.

والجواب أنه لما قال ﴿**وخلقنا لهم من مثله ما يركبون**﴾ فذكر ما يركبونه من مثل الفلك صح أن يكون التهديد لهم.

وقد تقول: ولم قال (فلا صريخ لهم) ولم يقل (فلا مغيث لهم)؟

فنقول: إن ذلك لأكثر من وجه:

منها أن الصريخ يجمع عدة معان منها المغيث ومنها المستغيث، والصريخ أيضا صوت المستصرخ[1].

فقوله (فلا صريخ لهم) جمع عدة معان وقد يحتمل ههنا هذه المعاني كلها.

وقد تقول: كيف يحتمل في الآية نفي المغيث والمستغيث ولاشك أنهم مستغيثون؟

فنقول: ليس المعنى على ما ظننت، فإنه لم يقل (فلا صريخ منهم) وإنما قال (فلا صريخ لهم) أي لا مستغيث لهم بمعنى لم يستغث لهم أحد. وعلى هذا يكون المعنى أنه إن شاء أغرقهم فلا يستغيث لهم أحد ولا مغيث لهم، فلا يكون ثمة من يطلب العون

(١) لسان العرب (صرخ) ٤/٢.

لهم ولا من يعين فنفى المغيث والمستغيث لهم. وهكذا يأخذهم البحر فلا تنجو جثتهم أيضا بل تذهب في البحر.

والصريخ أيضا صوت المستصرخ. وعلى هذا يكون المعنى أنهم لا يمكنهم الصراخ وطلب العون لأن الماء يلجم أفواههم فلا يتمكنون من طلب الاستغاثة.

وبهذا نفى المغيث والمستغيث لهم ونفى إمكان رفع الصوت لطلب الاستغاثة فيغرقون في صمت رهيب ووحدة مرعبة.

واختار لفظ الصريخ على المغيث أيضا لأن الصريخ من الصراخ، والصرخة هي الصيحة الشديدة عند الفزع أو المصيبة[1].

والصريخ والمُصرخ بمعنى واحد فإن المُصرخ هو الذي يزيل الصراخ بإغاثة صاحبه. والذي يشرف على الغرق يصرخ بأعلى صوته طالبا النجدة ليسمعه من يغيثه وينجيه. فلا يكون صريخ إلا إذا كان صراخ. أما المغيث فيكون لمن يطلب الغوث سواء كان عن طريق الصرخة أم كان عن طريق ذكر الحاجة الشديدة. فقد يذهب شخص إلى آخر فيقول له: أغثني يا فلان فإني في ورطة، وليس من الضروري أن يرفع صوته عاليا بالصراخ. أما الصريخ فيكون مع الصراخ.

فكان ذكر الصريخ أنسب.

وقال (فلا صريخ لهم) ولم يقل (فلا مصرخ لهم) للسبب نفسه فإن الصريخ يجمع عدة معان بخلاف المصرخ فإنه المعين والمغيث فقط.

ثم قال ﴿**ولا هم ينقذون**﴾ أي لا ينقذهم شيء سواء كان عن طريق الصريخ أم عن غيره. فقد لا يكون مغيث ينقذ من يشرف على الغرق ولكن قد ينقذ بطريق آخر مما يتهيأ من سبل النجاة ولو أن ينجو على خشبة فهذا إنقاذ عن غير طريق الصريخ فنفى ذلك أيضا. فانتفت نجاتهم بكل سبيل.

ولم يكتف بقوله ﴿**فلا صريخ لهم**﴾ لئلا يظن أنهم قد ينقذون من غير صريخ.

جاء في (البحر المحيط): «والظاهر أن قوله (فلا صريخ لهم) أي لا مغيث لهؤلاء الذين شاء الله إغراقهم. ولا هم ينقذون أي ينجون من الموت بالغرق، نفى أولا الصريخ وهو خاص ثم نفى ثانيا إنقاذهم بصريخ أو غيره»[2].

---

(١) لسان العرب (صرخ) ٤/٢.

(٢) البحر المحيط ٣٣٩/٧.

وقال ﴿**فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون**﴾ ولم يقل (فلا صريخ لهم ولا منقذ) ذلك أنه نفى إنقاذهم عن أي طريق سواء كان عن طريق المنقذين أم عن غير هذا الطريق فقد يتعلق الشخص بحبل أو يتمسك بخشبة أو يلقيه الموج بالساحل أو أي وسيلة أخرى مما يهيئه الله سبحانه، فهذه نجاة عن غير طريق المنقذين. فنفى ذلك أيضا عنهم.

فقال (ولا هم ينقذون) أي بأية وسيلة أو سبيل. وهو أعم من قولنا (ولا منقذ).

جاء في (التفسير الكبير): «وقوله تعالى ﴿**ولا هم ينقذون**﴾ إذا أدركهم الغرق وذلك لأن الخلاص من العذاب إما أن يكون بدفع العذاب من أصله أو برفعه بعد وقوعه فقال: لا صريخ لهم يدفع ولا هم ينقذون بعد الوقوع فيه. وهذا مثل قوله تعالى ﴿**لا تغنِ عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون**﴾. فقوله ﴿**لا صريخ لهم ولا هم ينقذون**﴾ فيه فائدة أخرى غير الحصر وهي أنه تعالى قال (لا صريخ لهم) ولم يقل: ولا منقذ لهم وذلك لأن من لا يكون من شأنه أن ينصر لا يشرع في النصرة مخافة أن يغلب ويذهب ماء وجهه. وإنما ينصر ويغيث من يكون من شأنه أن يغيث فقال: لا صريخ لهم. وأما من لا يكون من شأنه أن ينقذ إذا رأى من يعز عليه في ضرٍّ يشرع في الإنقاذ، وإن لم يثق بنفسه في الإنقاذ ولا يغلب على ظنه وإنما يبذل الجهود فقال (ولا هم ينقذون) ولم يقل: ولا منقذ لهم»[1].

* * *

﴿إلاَّ رحمة منا ومتاعاً إلى حين﴾

أي إلا إذا أراد ربهم أن يرحمهم فينقذهم ويمتعهم في الحياة إلى أجل. فنفى الإنقاذ إلا من طريق رحمة الله لهم.

والتعبير يحتمل معنيين:

الأول أن ينقذهم رحمة بهم ويمتعهم إلى حين.

والمعنى الآخر أن إنقاذهم على نوعين: إنقاذ رحمة وإنقاذ تمتيع.

وذلك أن قسما من هؤلاء الناجين يؤمنون بعد الكفر ويهتدون بعد الضلال فكان إنقاذهم رحمة منه تعالى.

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٨٢.

والقسم الآخر يبقون على ضلالهم فيكون إنقاذهم متاعا إلى حين.

والقسمان نالتهم رحمة الله والمتاع إلى حين.

فالذين آمنوا نالتهم رحمة الله بإنقاذهم من الغرق وبإيمانهم.

والذين لم يؤمنوا نالتهم رحمة الله بالنجاة من الغرق.

وعلى هذا فكلهم مرحومون ممتعون ولكن منهم من نالته رحمة أوسع بنجاته وإيمانه.

وقال (رحمة منا) ليدل على أن الرحمة بهم كانت منه سبحانه وإلا فليس ثمة من يرحمهم ويغيثهم، وحتى لو أغاثهم أحد فذلك برحمته سبحانه لهم وتهيئته من ينجيهم. فهم لا ينقذون إلا برحمته سبحانه. جاء في (التفسير الكبير) في قوله ﴿**إلا رحمة منا ومتاعا إلى حين**﴾: «وهو يفيد أمرين:

أحدهما: انقسام الإنقاذ إلى قسمين: الرحمة والمتاع. أي فمن علم الله منه أنه يؤمن فينقذه الله رحمة، وفيمن علم أنه لا يؤمن فليتمتع زمانا ويزداد إثما.

وثانيهما: أنه بيان لكون الإنقاذ غير مفيد للدوام بل الزوال في الدنيا لابد منه فينقذه الله رحمة ويمتعه إلى حين. ثم يميته فالزوال لازم أن يقع»[1].

وقد تقول: لقد قدم الرحمة ههنا على الجار والمجرور فقال (إلا رحمة منا) فهل يصح أن يقدم الجار والمجرور على الرحمة فيقول (ولا هم ينقذون منا إلا رحمة ومتاعا إلى حين) أو (ولا هم ينقذون إلا منا رحمة ومتاعاً إلى حين) كما قدم ذلك في مواطن من القرآن الكريم وذلك نحو قوله ﴿**ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليؤوس كفور - هود ٩**﴾.

وقوله ﴿**وإنا إذا أذقنا الإنسان منا رحمة فرح بها وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم فإن الإنسان كفور - الشورى ٤٨**﴾.

وما الغرض من هذا التقديم والتأخير؟

فنقول: ههنا سؤالان:

السؤال الأول: هل يصح تقديم الجار والمجرور على الرحمة في آية يس؟

والآخر: ما الغرض من هذا التقديم والتأخير فيما ورد من نحو ذلك في القرآن؟

(١) التفسير الكبير ٢٦/٨٢.

أما الجواب عن السؤال الأول فنقول: أنه لا يصح تقديم الجار والمجرور على الرحمة في آية يس لأن المعنى سيختل ذلك أنه لو قال (ولا هم ينقذون منا إلا رحمة ومتاعا إلى حين) أو (ولا هم ينقذون إلا منا) كان المعنى أنه سينقذهم من الله تعالى منقذ وينجيهم منه مغيث رحمة ومتاعا إلى حين، وبذلك يكون الله عاجزاً عن إغراقهم تعالى عن ذلك لأنه سيكون من ينقذهم من الله، ولذا لا يصح التقديم في الآية.

أما تقديم الجار والمجرور فيما ذكرناه من آيتي هود والشورى فذلك ما يقتضيه المقام.

فإنه سبحانه وتعالى قال في هود: ﴿**ولئن أذقنا الإنسان منا رحمة ثم نزعناها منه إنه ليؤوس كفور. ولئن أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني إنه لفرح فخور ٩، ١٠**﴾.

وقال في الشورى ﴿**وإنا إذا أذقنا الإنسان منا رحمة فرح بها وإن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم فإن الإنسان كفور**﴾.

في حين قدم الرحمة على الجار والمجرور في سورة فصلت فقال: ﴿**لا يسأم الإنسان من دعاء الخير وإن مسه الشر فيؤوس قنوط * ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن الساعة قائمة ولئن رجعت إلى ربي إن لي عنده للحسنى فلننبئن الذين كفروا بما عملوا ولنذيقنهم من عذاب غليظ * وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض ٤٩ - ٥١**﴾.

ومن النظر في المواطن الثلاثة يتضح أن الكلام في (فصلت) على الرحمة أكثر وأثرها على الإنسان أوسع مما في هود والشورى فإنه في هود لم يذكر إلا إذاقته إياها ونزعها منه، فذكر حالة نزع الرحمة فقط ولم يذكر أثر الرحمة عليه.

وأما في الشورى فإنه لم يزد على أن قال (فرح بها).

وأما في (فصلت) فقد فصل وأطال في وصف أثرها فيه واحتفائه بها فناسب تقديمها في (فصلت).

ونحو ذلك قوله تعالى في سورة هود ﴿**وآتاني رحمة من عنده - ٢٨**﴾ بتقديم الرحمة على الجار والمجرور.

وقوله في السورة نفسها ﴿**وآتاني منه رحمة - هود ٦٣**﴾ بتقديم الجار والمجرور على الرحمة.

ومن النظر في سياق الآيتين يتضح سبب التقديم والتأخير فيهما.

قال تعالى: ﴿**ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه إني لكم نذير مبين * أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم * فقال الملأ الذين كفروا من قومه مانراك إلا بشراً مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين * قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فَعُمِّيَت عليكم أنُلزمُكُمُوهَا وأنتم لها كارهون... الخ ٢٥ – ٢٨**﴾.

وقال: ﴿**وإلى ثمود أخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب * قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا أتنهانا أن نعبد ما يعبد آباؤنا وإننا لفي شك مما تدعونا إليه مريب * قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني منه رحمة فمن ينصرني من الله إن عصيته فما تزيدونني غير تخسير... الخ ٦١ – ٦٣... الخ**﴾.

فأنت ترى من النصين السابقين أن الكلام على الرحمة في قصة نوح أطول ووصفها أكثر فقد قال ﴿**وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم أنلزمكموها وأنتم لها كارهون**﴾.

وليس الأمر كذلك في قصة صالح فقد قال ﴿**وآتاني منه رحمة**﴾ ولم يزد على ذلك. ثم قال بعدها ﴿**فمن ينصرني من الله إن عصيته**﴾.

فلما كان الكلام على الرحمة أكثر في قصة نوح قدم الرحمة ولما لم يكن الكلام كذلك في قصة صالح أخرها.

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن الكلام في قصة صالح على الله أكثر ﴿**قال يا قوم اعبدوا الله مالكم من إله غيره هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب**﴾.

وقال في قصة نوح ﴿**أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم**﴾.

فقال في قصة صالح:

١- اعبدوا الله.

٢- مالكم من إله غيره.

٣- هو أنشأكم من الأرض.

٤- واستعمركم فيها.

٥- فاستغفروه.

٦- ثم توبوا إليه.

٧- إن ربي قريب مجيب.

ولم يزد في قصة نوح على أن قال ﴿**أن لا تعبدوا إلا الله**﴾.

فناسب تقديم الضمير العائد على الله في قصة صالح فقال ﴿**وآتاني منه رحمة**﴾ دون قصة نوح.

فناسب التقديم والتأخير من جهتين:

١- من جهة التوسع في ذكر الرحمة في قصة نوح فناسب ذلك تقديمها.

٢- ومن جهة التفصيل في الكلام على الله في قصة صالح دون قصة نوح فناسب تقديم ضميره وتأخير الرحمة.

وقد تقول: لقد قال في آية يس ﴿**إلا رحمة منا**﴾ وفي مواطن من القرآن الكريم قال ﴿رحمة من عندنا﴾ فهل من فرق بين التعبيرين؟

فنقول: الظاهر من التعبير القرآني أن قوله ﴿**رحمة من عندنا**﴾ أخص من قوله ﴿**رحمة منا**﴾ ذلك أن قوله (رحمة منا) فيه الرحمة عامة تشمل جميع الخلق مؤمنهم وكافرهم فقد قال تعالى ﴿**ولاهم ينقذون إلا رحمة منا ومتاعا إلى حين**﴾ وقال ﴿**ولئن أذقناه رحمة منا من بعد ضراء مسته ليقولن هذا لي وما أظن الساعة قائمة - فصلت ٥٠**﴾.

أما قوله (رحمة من عندنا) فهي رحمة خاصة بالمؤمن ولم ترد في القرآن الكريم في غير المؤمنين.

قال تعالى على لسان سيدنا نوح ﴿**قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده - هود ٢٨**﴾.

وقال في الخضر وهو الرجل الصالح الذي اتبعه موسى ليتعلم منه ﴿**فوجدا عبداً من عبادنا آتيناه رحمة من عندنا وعلمناه من لدنا علما - الكهف ٦٥**﴾.

وقال في سيدنا أيوب عليه السلام ﴿**وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين - الأنبياء ٨٤**﴾.

ونظير هذا قوله (نعمة منا) و(نعمة من عندنا) فإن قوله (نعمة منا) فيه النعمة عامة تشمل المؤمن والكافر. قال تعالى ﴿**فإذا مس الإنسان ضر دعانا ثم إذا خولناه نعمة منا قال إنما أوتيته على علم بل هي فتنة ولكن أكثرهم لا يعلمون - الزمر ٤٩**﴾.

وقال: ﴿**و إذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيبا إليه ثم إذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعو إليه من قبل وجعل لله أنداداً ليضل عن سبيله قل تمتع بكفرك قليلا إنك من أصحاب النار - الزمر ٨**﴾.

فهذه النعمة عامة شملت عموم الناس وقد أصابت الكافر كما هو واضح في الآية الثانية.

أما قوله (نعمة من عندنا) فهي خاصة بالمؤمن، قال تعالى ﴿**إلا آل لوط نجيناهم بسحر. نعمة من عندنا كذلك نجزي من شكر - القمر ٣٤، ٣٥**﴾ وهذا نظير قوله (رحمة منا) و(رحمة من عندنا).

وقد تقول ولكنه قد يرد في الموقف الواحد مرة (رحمة منا) ومرة (رحمة من عندنا) وذلك نحو قوله تعالى في سيدنا أيوب في سورة الأنبياء. ﴿**وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين ٨٤**﴾.

وقوله فيه في سورة (ص) ﴿**ووهبنا له أهله ومثلهم معهم رحمة منا وذكرى لأولي الألباب ٤٣**﴾.

فما الفرق؟

فنقول إن السياق الذي وردت فيه كل من الآيتين هو الذي يوضح سبب الاختلاف بين التعبيرين.

قال تعالى في سورة (ص) ﴿**وأذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أني مسني الشيطان بنصب وعذاب * اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب * ووهبنا**

له أهله ومثلهم معهم رحمة منا وذكرى لأولى الألباب * وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث إنا وجدناه صابراً نعم العبد إنه أواب ٤١ - ٤٤﴾.

وقال في سورة الأنبياء ﴿**وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين * فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين ٨٣ ، ٨٤**﴾.

ومن النظر في النصين يتضح الفرق:

١- فقد قال في سورة (ص) (أني مسني الشيطان بنصب وعذاب) فذكر مسّ الشيطان له. وقد اختلف المفسرون في تفسير هذا المس. وفسره بعضهم بأنه وسوسة من الشيطان أطاعه فيها. جاء في (الكشاف): «ولما كانت وسوسته إليه وطاعته له فيما وسوس سببا فيما مسه الله به من النصب والعذاب نسبه إليه»[1].

أما في سورة الأنبياء فقال ﴿**أني مسني الضر**﴾ فذكر في (ص) ما هو خلاف الأولى فناسب ذكر (رحمة منا) في (ص) و(رحمة من عندنا) في الأنبياء.

٢- ذكر في سورة الأنبياء الله بصفة الرحمة فقال ﴿**وأنت أرحم الراحمين**﴾ ولم يذكر مثل ذلك في (ص).

٣- ذكر في الأنبياء أن الله استجاب له وكشف ما به من ضر تصريحا ولم يذكر مثل ذلك في (ص) بل فهم ذلك ضمنا. فكان ما في الأنبياء أتم وأكمل مما ذكر في (ص).

فناسب كل تعبير موطنه.

ثم إن السياق في كل من السورتين يوضح ذلك أيضا:

فقد ذكرت قصة أيوب عليه السلام بعد قصة داود وسليمان عليهما السلام في السورتين. وكان السياق في سورة (ص) فيما وقع لهما خلافاً للأولى فقد ذكر فيها سيدنا داود وتسور المحراب عليه وفزعه من المتسورين. وذكر الحكم في مسألة النعاج التي ترمز إلى أمر ما الله أعلم به. وعلى أية حال فقد ظن داود أن الله قد فتنه فاستغفر ربه وخر راكعا وأناب وغفر الله له ذلك.

وذكر سليمان وأنه أحب حب الخير عن ذكر ربه. وذكر أن الله قد فتنه وألقى على كرسيه جسداً ثم أناب.

---

(١) الكشاف ١٦/٣.

وذكر أيوب وأن الشيطان قد مسه بنصب وعذاب.

فالمقام والسياق في الابتلاءات والفتن التي تعرض لها الأنبياء المذكورون. وليس في سورة الأنبياء مثل ذلك وإنما ذكر التفضل والإنعام عليهم ورحمته بهم فقد ذكر داود وسليمان وحكمهما في الحرث فقال ﴿**ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكما وعلما**﴾ ولم يذكر أنه فتنهما وإنما ذكر تفضله وإنعامه عليهما.

وذكر أيوب ولم يذكر أنه مسه الشيطان وإنما قال ﴿**وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين**﴾.

فناسب المقام والسياق ذكر الخصوصية بقوله (رحمة من عندنا) في سورة الأنبياء دون سورة (ص) والله أعلم.

ثم لننظر إلى الآيتين من ناحية أخرى.

فقد قال في (الأنبياء): ﴿**فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين**﴾.

وقال في (ص): ﴿**ووهبنا له أهله ومثلهم معهم رحمة منا وذكرى لأولي الألباب**﴾ وإليك الفرق بينهما:

في الأنبياء	**في (ص)**
فاستجبنا له	--
فكشفنا ما به من ضر	--
آتيناه أهله	وهبنا له أهله
رحمة من عندنا	رحمة منا
وذكرى للعابدين	وذكرى لأولي الألباب

ونود أن نذكر ما يأتي تعقيبا على النصين:

١- إن قوله (آتيناه) يشمل (وهبنا له) وزيادة، فإن الإيتاء يشمل الهبة وغيرها، فقد يستعمل الإيتاء في المال وغيره نحو قوله (آتيناه حكما وعلما) وقوله (آتينا ثمود الناقة مبصرة) وقوله (آتيناهم الكتاب) مما لا تصح الهبة في نحوه.

٢- إن قوله (رحمة من عندنا) يشمل (رحمة منا) وزيادة، إذ الرحمة في قوله (منا)

عامة يشترك فيها عموم الخلق مؤمنهم وكافرهم. أما قوله (رحمة من عندنا) فهي رحمة خاصة تزيد على الرحمة العامة. فهي إذن تشمل قوله (رحمة منا) مع زيادة في الرحمة.

٣- وقوله (للعابدين) يشمل (أولى الألباب) وزيادة في الوصف. فإن العابدين كلهم من أولي الألباب وليس أولو الألباب كلهم من العابدين. ذلك أنه لا تصح عبادة من غير عقل. وعلى هذا فإن العابدين يزيدون في الوصف على أولي الألباب. فإن العابدين هم:

أولو الألباب + عبادة.

فكان قوله (للعابدين) يشمل أولي الألباب وزيادة.

٤- وزاد على ذلك قوله ﴿**فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر**﴾.

وبهذا يتضح أن آية الأنبياء تشمل آية (ص) وزيادة، فناسب كل تعبير مكانه.

هذا علاوة على أنه في سورة (ص) تكرر ذكر مشتقات الهبة، وفي (الأنبياء) تكرر ذكر الإيتاء.

فقد قال في (ص) ﴿**أم عندهم خزائن رحمة ربك العزيز الوهاب ٩**﴾ وقال ﴿**ووهبنا لداود سليمان ٣٠**﴾ وقال ﴿**وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب ٣٥**﴾ وقال ﴿**ووهبنا له أهله ٤٣**﴾.

وقال في (الأنبياء): ﴿**ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء ٤٨**﴾ وقال ﴿**ولقد آتينا إبراهيم رشده ٥١**﴾ وقال ﴿**وإيتاء الزكاة ٧٣**﴾ وقال ﴿**ولوطا آتيناه حكما وعلما ٧٤**﴾ وقال ﴿**وكلا آتينا حكما وعلما ٧٩**﴾ وقال ﴿**وآتيناه أهله ومثلهم معهم ٨٤**﴾.

فناسب لفظ (وهبنا) ما في (ص) و(آتينا) ما في الأنبياء من حيث السمة التعبيرية لكل من السورتين.

ثم من ناحية أخرى إن لفظ العبادة والعابدين ورد في سورة الأنبياء أكثر مما ورد في (ص) بل لم يرد لفظ (العابدين) في (ص).

فقد ورد ذلك في الأنبياء عشر مرات في حين ورد في (ص) خمس مرات.

قال تعالى في الأنبياء ﴿**لا يستكبرون عن عبادته ١٩**﴾ وقال ﴿**لا إله إلا أنا**

فاعبدون ٢٥﴾ وقال ﴿**وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون ٢٦**﴾ وقال: ﴿**قالوا وجدنا آباءنا لها عابدين ٥٣**﴾ وقال ﴿**افتعبدون من دون الله ما لا ينفعكم شيئا ولا يضركم ٦٦**﴾ وقال ﴿**أف لكم ولما تعبدون من دون الله ٦٧**﴾ وقال: ﴿**وكانوا لنا عابدين ٧٣**﴾ وقال ﴿**وذكرى للعابدين ٨٤**﴾ وقال: ﴿**وأنا ربكم فاعبدون ٩٢**﴾ وقال ﴿**إن في هذا لبلاغا لقوم عابدين ١٠٦**﴾.

وقال في (ص): ﴿**واذكر عبدنا داود ١٧**﴾ وقال ﴿**ووهبنا لداود سليمان نعم العبد ٣٠**﴾ وقال ﴿**واذكر عبدنا أيوب ٤١**﴾ وقال ﴿**نعم العبد ٤٤**﴾ وقال ﴿**واذكر عبادنا إبراهيم وإسحاق ... ٤٥**﴾.

فناسب قوله (وذكرى للعابدين) ما في الأنبياء، وقوله (وذكرى لأولي الألباب) ما في (ص).

ومما زاده حسنا أنه قال في (ص) ﴿**كتاب أنزلناه إليك ليدَبّروا آياته وليتذكر أولو الألباب ٢٩**﴾ فناسب ذلك قوله ﴿**ووهبنا له أهله ومثلهم معهم رحمة منا وذكرى لأولي الألباب**﴾.

وأنه قال في (الأنبياء) ﴿**وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة وكانوا لنا عابدين ٧٣**﴾.

وقال ﴿**إن في هذا لبلاغاً لقوم عابدين ١٠٦**﴾.

فناسب ذلك قوله ﴿**وآتيناه أهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين**﴾ هذا علاوة على أن سورة الأنبياء تكررت فيها مواقف العبادة وسياقاتها مما لم ير مثله في (ص) وشرح ذلك يطول مما لا يناسب هذا المقام.

فناسب كل تعبير مكانه من كل وجه، والله أعلم.

* * *

﴿**وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون * وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين * وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا في ضلال مبين * ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين * ما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخِصّمون * فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون**﴾

* * *

﴿وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون﴾

أي إذا قيل لهم احذروا ما تقدم من موجبات العذاب وما يأتي فيما بعد أعرضوا.

وقيل في معنى قوله (ما بين أيديكم وما خلفكم) وجوه منها:

أن قوله (ما بين أيديكم) يعني ما مضى من الذنوب و(ماخلفكم) ما بقي منها[1]. أو ما تقدم من ذنوبكم وما تأخر.

وقيل (ما بين أيديكم) الوقائع التي خلت من مثل الوقائع التي ابتليت بها الأمم المكذبة بأنبيائها.

و(ما خلفكم) من أمر الساعة[2] وعذاب الآخرة[3].

وقيل (ما بين أيديكم) أي ما بين أيديكم من الآفات والنوازل فإنها محيطة بكم وما خلفكم منها. وقيل (ما بين أيديكم) ما ظهر لكم و(ما خلفكم) ما خفي عنكم[4].

وقيل (ما بين أيديكم) من أنواع العذاب مثل الغرق والحرق وغيرهما المدلول عليه بقوله تعالى **﴿وإن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون﴾** و(ما خلفكم) من الموت الطالب لكم إن نجوتم من هذه الأشياء فلا نجاة لكم معه يدل عليه قوله تعالى **﴿ومتاعاً إلى حين﴾**[5].

وقيل (ما بين أيديكم) الآخرة فإنهم مستقبلون لها و(ماخلفكم) الدنيا فإنهم تاركون لها[6].

هذه أشهر الأقوال التي قيلت فيها. ويمكن تلخيصها بما يأتي:

ما بين أيديكم

١- ما مضى من الذنوب وما تقدم منها.

٢- الوقائع التي أوقعها الله بالأمم السالفة المكذبة.

---

(١) فتح القدير ٣٦١/٤.

(٢) الكشاف ٥٨٩/٢، روح المعاني ٢٨/٢٣ - ٢٩.

(٣) البحر المحيط ٣٤٠/٧.

(٤) فتح القدير ٣٦١/٤.

(٥) التفسير الكبير ٨٣/٢٦.

(٦) التفسير الكبير ٨٣/٢٦، البحر المحيط ٢٤٠/٧.

٣- الآفات والنوازل المحيطة بكم وأنواع العذاب مثل الغرق والحرق.

٤- ما ظهر لكم.

٥- الآخرة.

ما خلفكم

١- ما تأخر من الذنوب أو ما بقي منها.

٢- أمر الساعة وعذاب الآخرة.

٣- النوازل والآفات التي تنزل فيما بعد.

٤- الموت الطالب لكم.

٥- ما خفي عنكم.

٦- الدنيا.

وأكثر الأقوال على أن (ما بين أيديكم) يعني ما تقدم من هذه الأمور و(ما خلفكم) يعني ما يأتي منها فيما بعد غير أنه نسب إلى مجاهد القول بعكس ذلك. وهو أن (ما بين أيديكم) يعني الآخرة وعذابها، و(ما خلفكم) يعني الدنيا وما فيها.

وعلى أية حال فإن قوله (ما بين أيديكم وما خلفكم) يشمل ما ينبغي أن يتقى من أمور الدنيا والآخرة على قول مجاهد أو غيره، غير أن الاستعمال القرآني يؤيد ما ذهب إليه القائلون أن (ما بين أيديكم) يعني ما تقدم من الأمور المذكورة أو ما هو واقع فعلا في حين الإخبار. و(ما خلفكم) يعني ما لم يأت بعد وهو المستقبل.

قال تعالى: ﴿**وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدّقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه - المائدة ٤٨**﴾ أي مصدّقا لما تقدمه من الكتاب.

وقال: ﴿**وقفينا على آثارهم بعيسى بن مريم مصدّقا لما بين يديه من التوراة وآتيناه الإنجيل فيه هدى ونور ومصدّقا لما بين يديه من التوراة - المائدة ٤٦**﴾.

وقال: ﴿**نزّل عليك الكتاب بالحق مصدّقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل * من قبل هدى للناس - آل عمران ٣، ٤**﴾.

أي ما تقدمه من الكتب.

فجعل (ما بين يديه) لما تقدم.

وقال: ﴿**فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين - البقرة ٦٦**﴾.

قيل «أي لمعاصريهم ومن خلفهم... وقيل أيضا أي لما بحضرتها من القرى وما تباعد عنها»[1].

وقال: ﴿**ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون * فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم ألا خوف عليهم ولا هم يحزنون - آل عمران ١٦٩ - ١٧٠**﴾.

فاستعمل (من خلفهم) للذين يأتون بعدهم.

وقال: ﴿**وليخشَ الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا - النساء ٩**﴾.

وقال: ﴿**فإمّا تثقفنهم في الحرب فشرّد بهم من خلفهم لعلهم يذكّرون - الأنفال ٥٧**﴾.

فاستعمل (من خلفهم) لمن يكون بعدهم أي لمن يأتي في المستقبل.

ونحو هذا استعمال (من وراء) فقد يستعمل لما يكون بعد أي في المستقبل. قال تعالى: ﴿**وإني خفت الموالي من ورائي - مريم ٥**﴾ أي بعد وفاتي.

وقال تعالى في زوج إبراهيم عليه السلام ﴿**وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها بإسحاق ومن وراء إسحاق يعقوب - هود ٧١**﴾.

أي من بعد إسحاق يعقوب.

ومن هذا يترجح أنه يعني بقوله (اتقوا ما بين أيديكم) أي ما تقدم مما ينبغي أن يتقى أو ما هم يفعلونه في الحال، ويعني بقوله (ما خلفكم) ما ينبغي أن يتقى في المستقبل وأعظم ما ينبغي أن يتقى في المستقبل هو الساعة وعذاب الآخرة. ويبدو أن هذا هو أظهر ما فهموه من النص ولذا قال ﴿**ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين**﴾ أي متى يقع ما تعدوننا به من أمر الساعة والآخرة؟

---

(١) روح المعاني ١/٢٨٤.

عدنان بن عبدالسلام
الأسعد

ويتضح مما ذكرت أنه لا يعني بقوله ﴿**ما بين أيديكم وما خلفكم**﴾ أمراً معينا وإنما هو عام في كل ما ينبغي أن يتقى، ما ذكر وما لم يذكر. جاء في (روح المعاني): «وحاصل الأمر على ما قيل: «اتقوا العذاب أو اتقوا ما يترتب العذاب عليه»[1].

وإن كان أظهر ما يدل عليه قوله (وما خلفكم) الساعة وعذاب الآخرة كما ذكرت.

لقد قال (و إذا قيل لهم) فجاء بـ (إذا) ولم يأت بـ (إن) وذلك ليدل على أن هذا القول ليس أمراً افتراضيا بل هو أمر حاصل فإنه قيل لهم هذا الأمر كثيرا فإن (إذا) تستعمل في اللغة لما هو مقطوع بحصوله ولما يكثر حصوله وذلك نحو قوله تعالى ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين – التوبة ٥﴾ فإن الأشهر الحرم لابد أن تنسلخ.

وقوله ﴿**فإذا قضيت الصلاة فانتشروا في الأرض – الجمعة ١٠**﴾ فإن الصلاة لابد أن تنقضي.

فهذا من المقطوع بحصوله.

ومن الكثير حصوله قوله ﴿**وإذا حييتم بتحية فحيوا بأحسن منها أو ردوها – النساء ٨٦**﴾.

ولا تستعمل (إذا) لما هو أمر افتراضي محض لا يتحقق في الواقع. أما (إن) فقد تستعمل لعموم الافتراضات لما يقع ولما لا يقع ولما لا يمكن أن يقع وذلك نحو قوله تعالى ﴿**قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار سرمداً إلى يوم القيامة – القصص ٧٢**﴾ وقوله ﴿**قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين – الزخرف ٨١**﴾.

فجاء بـ (إذا) في الآية ليدل على أن هذا القول قيل لهم كثيرا.

ومعنى هذا أنه لم ينفع معهم النصح والتبليغ على كثرتهما وتطاولهما إذ المفروض أن كثرة النصح والتبليغ تؤثر في النفوس وهؤلاء لا يؤثر فيهم النصح وإن كثر.

ولا تفيد (إن) هذا المعنى.

ومن الملاحظ أنه لم يذكر جواب الشرط في الآية ذلك لأنه معلوم مما بعده وهو قوله تعالى ﴿**وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين**﴾

(١) روح المعاني ٢٣/٢٩.

فكأنه قال: وإذا قيل لهم اتقوا أعرضوا[1]. فحذفه لدلالة ما بعده عليه.

وقد يكون الحذف إشارة إلى أمر آخر علاوة على ما ذكر وهو أنهم إذا قيل لهم ذلك لم يجيبوا لأن الكلام لا يعجبهم ولا يروق لهم فيسكتون عن الجواب كما يفعل أحدنا إذا سمع كلاما لا يعجبه ولا يروق له فيسكت عنه ولا يجيب.

ومن الملاحظ أيضا أن الآية بنيت على الإيجاز يدل على ذلك أنه بنى القول للمجهول فلم يذكر القائل، وبنى فعل الرحمة للمجهول لأن الراحم معلوم، وحذف جواب الشرط لأنه مدلول عليه، بما بعده كما ذكرنا.

واختار فعل الرحمة فقال ﴿**لعلكم ترحمون**﴾ لأنه لا ينجيهم من ذلك إلا رحمة الله كما قال تعالى ﴿**وإن نشأ نغرقهم فلا صريخ لهم ولا هم ينقذون إلا رحمة منا ومتاعا إلى حين**﴾ فذكر أنهم لا ينجيهم من المكروه والمحذور إلا رحمة الله.

وقوله (اتقوا) يعني احذروا واحفظوا أنفسكم منه ذلك أن الذي يُتَّقَى هو مخوف ومحذور، فلا تقول لأحد ما (اتق هذا) إلا إذا كان الشيء مخوفا ومحذورا، عليه أن يحذره ويحفظ نفسه منه، ولا يقيه من هذا المحذور إلا الإتقاء ورحمة الله.

ومعنى الاتقاء هو اتخاذ الأسباب لدفع المحذور.

لقد ذكر أمرين للنجاة من المحذور:

أحدهما يتعلق بالإنسان وهو ما يتخذه من الأسباب لدفع ذلك المحذور وحفظ نفسه منه وهو الاتقاء.

والآخر متعلق بمشيئة الله تعالى ورحمته.

والتقوى مدعاة لرحمة الله تعالى.

فاتخاذ الأسباب مرجو أن يدفع الله بها المحذور ولا تدفع المحذور وحدها، إذ من المحتمل أن يقع المحذور مع اتخاذ الأسباب. فالسبيل لدفع المحذور هو اتخاذ الأسباب ورجاء رحمة الله. ولذا قال ﴿**لعلكم ترحمون**﴾ فجاء بـ (لعل) الدالة على الرجاء ولم يقل (لترحموا) لأن الاتقاء مرجو معه رحمة الله ولا يدفع المحذور وحده. ولو قال ﴿**اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لترحموا**﴾ لجعل الدفع حاصلا

---

(١) ينظر الكشاف ٢/٥٨٩، التفسير الكبير ٢٦/٨٢، البحر المحيط ٧/٣٤٠.

بالأسباب وحدها. فلذا جيء بلعل التي تفيد الترجي لكيلا يتكل الإنسان على الأسباب وينسى ربه فتكون معبودة له.

وقال (لعلكم ترحمون) ولم يقل (عسى أن ترحموا) ذلك أن قوله (لعلكم ترحمون) يفيد الحال والاستقبال فإن الفعل المضارع المجرد من حرف الاستقبال يحتمل الحال والاستقبال. أما القول (عسى أن ترحموا) فإنه يفيد الاستقبال ولا يفيد الحال لأن (أن) تصرف الفعل إلى المستقبل فتكون الرحمة في المستقبل ولا تكون في الحال في حين أن الرحمة تراد في الحال والاستقبال وفي كل الأزمان فكان ما قاله أولى.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: إن قوله (لعلكم ترحمون) ذكر فيه ضمير الخطاب مرتين وهما الضمير (كُم) في (لعلكم) والواو في (ترحمون) في حين أن قولنا (عسى أن ترحموا) ذكر فيه ضمير الخطاب مرة واحدة فكان الإسناد في قوله تعالى (لعلكم ترحمون) أقوى وآكد لأن الإسناد تكرر. فقد أسند إليهم وقوع الرحمة بهم مرتين.

ومن ناحية ثالثة: إن قوله تعالى (لعلكم ترحمون) جملة اسمية وقولنا (عسى أن ترحموا) جملة فعلية والجملة الاسمية أقوى من الفعلية. كما هو معلوم فكان الرجاء في قوله تعالى (لعلكم ترحمون) أقوى.

ثم إنه المناسب لقوله تعالى (اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم) فقد أمرهم باتقاء ما تقدم وما هو حاضر وما هو آت فكان الأمر عاما شاملاً للأزمنة كلها فكان المناسب أن تكون الرحمة عامة تشمل الأزمنة كلها حاضرها ومستقبلها فجاء بالفعل المضارع مجرداً من (أن) ليشمل ذلك كله. ولو قال (عسى أن ترحموا) لكان خاصا بالمستقبل فناسب العام العام فارتبطت الآية بما قبلها وما بعدها وهو قوله:

﴿وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين﴾

وقد تقول: ولكن ورد ترجي الرحمة بعسى وذلك قوله تعالى **﴿عسى ربكم أن يرحمكم وإن عدتم عدنا - الإسراء ٨﴾** فما الفرق؟

فنقول: إن كل تعبير أنسب في مكانه ذلك أن قوله **﴿عسى ربكم أن يرحمكم﴾** خاص بأمر مستقبل ذلك أن الخطاب فيه موجه إلى بني إسرائيل وقد قال ذلك بعد ما ذكر أنهم يفسدون في الأرض مرتين وأنهم يعلون علوا كبيرا. ثم ذكر أنهم سيلحقهم الدمار بعد المرة الثانية. وقال بعد ذلك **﴿عسى ربكم أن يرحمكم وإن**

عدتم عدنا﴾ فهذا الرجاء بعد المرة الثانية[1] وهو مستقبل فناسب ذلك (عسى).

فاختلف الأمران.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أن الاتقاء في آية يس أعم وأشمل وذلك أنهم أمروا باتقاء ما بين أيديهم وما خلفهم وذلك اتقاء شامل لما تقدم وما تأخر. وليس الأمر كذلك فيما ذكر عن بني إسرائيل فإنه خاص بما بعد المرة الثانية. فكان الترجي في آية يس أعم وأشمل. فناسب كل تعبير مكانه والله أعلم.

إن هذه الآية مرتبطة بكثير من آيات وأحداث في السورة.

فهي مرتبطة بقصة أصحاب القرية الذين لم يتقوا ما بين أيديهم وما خلفهم فأهلكهم الله بما قدمت أيديهم. وقصة الرجل الذي اتقى ما بين يديه وما خلفه فأدخله الله الجنة.

ومرتبطة بقوله **﴿إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين﴾**. فقد ذكر ما قدمت أيديهم وهو قوله **﴿ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾** وذكر (ما خلفهم) وهو قوله **﴿إنا نحن نحيي الموتى﴾**.

ومرتبطة بقوله **﴿وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا﴾**.

فكيف يتقي ما بين يديه من كان من بين يديه سد؟ وكيف يتقي ما خلفه من كان من خلفه سد؟ كيف يتقون ما بين أيديهم وما خلفهم وقد جُعل سد من بين أيديهم وسد من خلفهم، وهم علاوة على ذلك لا يبصرون؟

وهي مرتبطة بقوله **﴿وإن كل لما جميع لدينا محضرون﴾** فهذا ما خلفهم.

ومرتبطة بقوله **﴿وما ينظرون إلا صيحة واحدة﴾** وما بعدها.

ومرتبطة بقوله **﴿هذه جهنم التي كنتم توعدون...﴾** وهذا كله ما لم يتقوه مما خلفهم.

ومرتبطة بقوله في آخر السورة **﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾**.

---

(١) ينظر الكشاف ٢/٢٢٥، روح المعاني ١٥/٢١.

﴿وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين﴾

* * *

والمعنى أنه ما تأتيهم آية من آيات ربهم سواء كانت آية ينزل بها الوحي أم آية من آيات الله في الكون إلا كان شأنهم الإعراض عنها وعدم النظر فيها وتدبرها. فالإعراض عام يشمل الآيات التي ينزل بها الوحي والآيات الكونية في الأرض والسماء.

وهي في دلالتها على الآيات التي ينزل بها الوحي أظهر فإن إعراضهم عنها أشد، وقوله (تأتيهم) يقوي هذا المعنى فإن هذا الفعل يستعمل بكثرة مع آيات الله المنزلة ومع الآيات التي تدل على صدق ما جاء به رسل الله والبراهين التي تؤيدهم وهي المعجزات التي يؤتيها الله رسله لتكون آية على صدقهم.

وعلى كل فالتعبير يعم الآيات كلها ويدل على إعراضهم عنها جميعا.

ان هذه الآية مرتبطة بقوله تعالى ﴿**يا حسرة على العباد ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون**﴾ فهم يشبهون من قبلهم في الإعراض عما جاءت به الرسل. ومرتبطة بما ذكر من الآيات الكونية وهو قوله ﴿**وآية لهم الأرض الميتة.. وآية لهم الليل... وآية لهم أنا حملنا ذريتهم...**﴾.

فهم معرضون عن الآيات كلها.

جاء في (روح المعاني): «والمراد بها أما هذه الآيات الناطقة بما فصل من بدائع صنع الله تعالى وسوابغ آلائه تعالى الموجبة للإقبال عليها والإيمان.

وإيتاؤها نزول الوحي بها أي ما نزل الوحي بآية من الآيات الناطقة بذلك إلا كانوا عنها معرضين على وجه التكذيب والاستهزاء.

وأما ما يعمها والآيات التكوينية الشاملة للمعجزات وتعاجيب المصنوعات التي من جملتها الآيات الثلاث المعدودة آنفا.

وإيتاؤها ظهورها لهم أي ما ظهرت لهم آية من الآيات التي من جملتها ما ذكر من شؤونه تعالى الشاهدة بوحدانيته سبحانه وتفرده تعالى بالألوهية إلا كانوا عنها معرضين تاركين للنظر الصحيح فيها المؤدي إلى الإيمان به عز وجل»[1].

وجاء في (التفسير الكبير): «وهذا متعلق بما تقدم من قوله تعالى ﴿يا حسرة على العباد ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون﴾.

---

(١) روح المعاني ٢٣/٢٩.

﴿وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين﴾ يعني إذا جاءتهم الرسل كذبوهم فإذا أتوا بالآيات أعرضوا عنها وما التفتوا إليها»[1].

وجاء في (فتح القدير): «والمعنى ما تأتيهم من آية دالة على نبوة محمد ﷺ وعلى صحة ما دعا إليه من التوحيد في حال من الأحوال إلا كانوا عنها معرضين. وظاهره يشمل الآيات التنزيلية والآيات التكوينية...

والمراد بالإعراض عدم الالتفات إليها وترك النظر الصحيح فيها. وهذه الآية متعلقة بقوله ﴿يا حسرة على العباد ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون﴾ أي إذا جاءتهم الرسل كذبوا، وإذا أتوا بالآية أعرضوا عنها»[2].

ومن الملاحظ في بناء هذه الآية:

١- أنه نفى بـ (ما) ولم ينف بـ (لا). ذلك لأنه يريد أن يبين حالتهم التي هم عليها وذلك يكون بـ (ما) لأن (ما) تفيد الحال إذا دخلت على المضارع. أما (لا) فعند الجمهور أنها تخلص الفعل للاستقبال. والحق كما حققناه في كتابنا (معاني النحو) أنها تفيد الإطلاق وكثيراً ما يؤتى بها للاستقبال.

وهو لا يريد أن يبين حالتهم في المستقبل بل يريد ما هم عليه، فنفى لذلك بما.

٢- جاء بالفعل المضارع فقال (ما تأتيهم) لأنه يريد أن يبين أن هذا شأنهم وديدنهم وليدل على الاستمرار. ولم يقل (ما أتتهم) بصيغة الماضي لأنه لا يريد أن يبين حالة ماضية فإن الماضي يفيد الانقطاع لا الاستمرار.

جاء في (روح المعاني): «وما نافية وصيغة المضارع للدلالة على الاستمرار التجددي»[3].

٣- قال (من آية) فجاء بمن الدالة على الاستغراق وذلك ليشمل الإعراض عن جميع الآيات. ولو قال (ما تأتيهم آية) لاحتمل نفي العموم ولاحتمل نفي الوحدة أي ما تأتيهم آية واحدة إلا كانوا عنها معرضين.

٤- أضاف الآيات إلى الرب المضاف إليهم ليبين أن إعراضهم هذا أسوأ إعراض فإن الآيات آيات ربهم المتفضل عليهم بالنعم فكيف يعرضون عنها؟

---

(١) التفسير الكبير ٨٣/٢٦.
(٢) فتح القدير ٣٦١/٤ - ٣٦٢.
(٣) روح المعاني ٢٩/٢٣.

إذ المفروض أن يشكروا ربهم ويطيعوه لا أن يعرضوا عن آياته. فزادت هذه الإضافة إعراضهم سوءا. جاء في (روح المعاني): «وإضافة الآيات إلى اسم الرب المضاف إلى ضميرهم لتفخيم شأنها المستتبع لتهويل ما اجترؤا عليه في حقها»[1].

٥- قال ﴿**إلا كانوا عنها معرضين**﴾ ولم يقل (إلا أعرضوا عنها) فجاء باسم الفاعل (معرضين) ليدل على أن هذا وصفهم الثابت وأن هذا شأنهم ودأبهم ولم يقل (إلا أعرضوا) بالفعل الماضي فيكون الإعراض حادثا. وجاء بـ (كان) ليدل على أن الإعراض حاصل أصلا وهو ثابت فيهم ولم يحدث بعد مجيء الآية. فإن الآية إذا جاءت وجدتهم معرضين عنها. جاء في (روح المعاني): «وفي الكلام إشارة إلى استمرارهم على الإعراض حسب استمرار إتيان الآيات»[2].

٦- قدم الجار والمجرور (عنها) على اسم الفاعل فقال (إلا كانوا عنها معرضين) ولم يقل (إلا كانوا معرضين عنها) ليدل على أن الإعراض خاص بآيات ربهم فهم لا يطيقون سماع آيات ربهم ولا مواجهة آية من آياته وهم يسمعون ما عداها من الكلام والحديث ولا يعرضون عنه. فكان التقديم للقصر إضافة إلى أن الفاصلة تقتضي هذا التقديم فكان التقديم لأمرين: القصر وفاصلة الآي.

جاء في (روح المعاني): «و(عن) متعلقة بمعرضين قدمت عليه للحصر الادعائي مبالغة في تقبيح حالهم. وقيل للحصر الإضافي أي معرضين عنها لاعمّاهم عليه من الكفر. وقيل لرعاية الفواصل»[3].

٧- قال ﴿**وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين**﴾ فبنى التعبير على الاستثناء المفرغ ولم يقل (إن تأتهم آية من آيات ربهم كانوا عنها معرضين) ذلك لأن التعبير القرآني هذا يفيد الدوام وأن ذلك يحصل كلما جاءتهم آية من آيات ربهم. ولا يفيد تعبير الشرط ذلك نصا. فإنك إذا قلت (إن يأتني محمد أكرمته) أفاد ذلك أنه إن جاءك أكرمته ولا يفيد أنك تكرمه كلما جاءك. فإنك إن أكرمته مرة واحدة كان كلامك صادقا. أما قولك (ما يأتيني إلا أكرمته) فإنه يفيد أنه كلما جاءك أكرمته.

---

(١) روح المعاني ٢٣/٢٩.
(٢) روح المعاني ٢٣/٢٩.
(٣) روح المعاني ٢٣/٢٩.

هذا علاوة على أن التعبير بالاستثناء المفرغ يصح معه زيادة (من) الاستغراقية إذا وقعت قبل (إلا) وذلك لوجود النفي أو شبهه ولا يصح ذلك في التعبير الشرطي فلا تقول (إن تأتهم من آية من آيات ربهم كانوا عنها معرضين).

* * *

﴿و إذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه إن أنتم إلا في ضلال مبين﴾.

* * *

أي إذا طلب منهم الإنفاق مما رزقهم الله امتنعوا واحتجوا بأن الله هو الذي أفقرهم ولو شاء أن يغنيهم لأغناهم فكيف يجيعهم ربهم ونحن نطعمهم؟ إن طلبكم هذا مخالف لمشيئة الله وهو ضلال ظاهر.

والظاهرأن المقصود بقوله **﴿أنفقوا مما رزقكم الله﴾** إطعام المحتاجين بدليل قولهم **﴿أنطعم من لو يشاء الله أطعمه﴾** إلا أنه أخرجه مخرج العموم في الطلب والخصوص في الجواب، ذلك أن قوله **﴿أنفقوا مما رزقكم الله﴾** يدخل فيه الإطعام وغيره من أفعال الخير فكان الطلب عاما.

غير أنهم امتنعوا عن أي شيء من الإنفاق حتى إطعام المحتاج وهو ما تدعو إليه المروءة فدل امتناعهم عن هذا امتناعهم عما هو أكبر وأعظم وفي هذا مبالغة في الامتناع عن الإنفاق. جاء في (التفسير الكبير) «ما الفائدة في تغيير اللفظ في جوابهم حيث لم يقولوا: أننفق على من لو يشاء الله رزقه وذلك لأنهم أمروا بالإنفاق في قوله **﴿و إذا قيل لهم أنفقوا﴾** فكان جوابهم أن يقولوا: أننفق، فلم قالوا: أنطعم؟

نقول فيه بيان غاية مخالفتهم ذلك لأنهم إذا أمروا بالإنفاق والإنفاق يدخل فيه الإطعام وغيره لم يأتوا بالإنفاق ولا بأقل منه وهو الإطعام وقالوا لا نطعم. وهذا كما يقول القائل لغيره أعط زيداً ديناراً يقول (لا أعطيه درهما) مع أن المطابق هو أن يقول: لا أعطيه دينارا. ولكن المبالغة في هذا الوجه أتم فكذلك ههنا»[1].

وجاء في (البحر المحيط): «أمروا بالإنفاق مما رزقكم الله وهو عام في الإطعام وغيره فأجابوا بغاية المخالفة لأن نفي إطعامهم يقتضي نفي الإنفاق العام فكأنهم قالوا لا ننفق ولا أقل الاشياء التي كانوا يسمحون بها ويؤثرون بها على أنفسهم وهو الإطعام الذي به يفتخرون. وهذا على سبيل المبالغة كمن يقول لشخص أعط لزيد دينارا فيقول: لا أعطيه درهما. فهذا أبلغ من لا أعطيه دينارا»[2].

(١) التفسير الكبير ٢٦/٨٤ - ٨٥.

(٢) البحر المحيط ٧/٣٤٠ وانظر روح المعاني ٢٢/٣٠.

والملاحظ من الآيتين أنهم أمروا بالاتقاء وذلك قوله ﴿**وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم...**﴾ وهو أمر عام يتعلق بالعبادة الفردية والحياة الشخصية ويتعلق بالآخرين فإن وجوه الاتقاء متسعة.

وأمروا بالإنفاق في وجوه الخير وذلك قوله ﴿**وإذا قيل لهم أنفقوا...**﴾ وهو أمر يتعلق بالآخرين. ومنه إطعام المحتاجين الذي هو ضرورة من ضرورات الحياة. وهذا يدلنا على أن أوامر الله قسمان: قسم يتعلق بالقيام بحقوق الله وهو يدخل في التقوى.

وقسم يتعلق بحقوق العباد ومنه الإنفاق.

وقد امتنعوا عنهما جميعا. جاء في (روح المعاني): «والكلام على ما قيل لذمهم على ترك الشفقة على خلق الله تعالى أثر ذمهم على ترك تعظيمه عز وجل بترك التقوى. وفي ذلك إشارة إلى أنهم أخلوا بجميع التكاليف لأنها كلها ترجع إلى أمرين: التعظيم لله تعالى والشفقة على خلقه سبحانه»[1].

والملاحظ من الآية:

١- أنها بدأت بأداة الشرط (إذا) فقال ﴿**وإذا قيل لهم أنفقوا**﴾ إشارة إلى أن هذا القول قد قيل لهم فعلا بل إنه لقد قيل لهم كثيرا لما سبق أن ذكرنا في دلالة (إذا) في قوله ﴿**وإذا قيل لهم اتقوا...**﴾.

٢- وقد بنى الفعل (قيل) للمجهول في الآيتين فقال ﴿**و إذا قيل لهم اتقوا**﴾ ﴿**وإذا قيل لهم أنفقوا**﴾ لأكثر من سبب:

من ذلك أن القائل معلوم وهم المؤمنون.

ومن ناحية أخرى أنه لا يتعلق غرض بذكر القائل فإنه لا يتغير الحكم بتغير القائل فإن المقصود هو المقول وليس القائل.

ومن ذلك الإشارة إلى ضرورة النظر في المقول لا في القائل، فالقول الحق ينبغي الأخذ به أيا كان قائله. فهو توجيه إلى الأخذ بالقول الحق دون النظر إلى قائله وهو بمعنى (خذ الحكمة ولا تضرك من أي وعاء خرجت).

ثم إنه لو ذكر القائل لظن أن هذا الموقف من الكفرة بسبب القائل ولو كان القائل شخصا آخر لتغير الموقف. فإن الناس كثيرا ما يرفضون القول من قائل ويقبلونه

(١) روح المعاني ٢٣/٢٩.

من قائل آخر. فلو ذكر القائل لظن أن رفضهم بسبب القائل. فبين أن موقفهم هذا إنما هو من المقول لا من القائل.

٣- وقد جاء بمن التبعيضية للدلالة على أنه طلب منهم إنفاق شيء مما أنعم الله به عليهم ليسهل ذلك عليهم.

٤- أسند الرزق إلى الله. أي أن الله هو الذي رزقكم وتفضل عليكم، فأنفقوا شيئا مما أعطاكم وتفضل عليكم «أي أعطاكم سبحانه بطريق التفضل والإنعام من أنواع الأموال. وعبر بذلك تحقيقا للحق وترغيبا في الإنفاق على منهاج قوله تعالى ﴿وأحسن كما أحسن الله إليك﴾ وتنبيهاً على عظم جنايتهم في ترك الامتثال بالأمر. وكذلك الإتيان بمن التبعيضية»[١].

٥- بين القائل والمقول له في الآية بعد البناء للمجهول فقال ﴿**وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه**﴾.

فبين قوله ﴿**قال الذين كفروا للذين آمنوا**﴾ أن القائل (أنفقوا) هم المؤمنون وأن الذين قيل لهم هم الكفار، ولذا ذكر أن الذين كفروا ردوا على المؤمنين قولهم.

ومن هذا يتضح أن الآية بنيت على الإيضاح بعد الإبهام.

فقد قال (قيل) فبنى الفعل للمجهول ثم بين القائل بقوله ﴿**قال الذين كفروا للذين آمنوا**﴾.

وقال (لهم) فذكر الضمير ثم أوضح الضمير بأنه يعود على الذين كفروا ﴿**قال الذين كفروا**﴾.

ثم قال ﴿أنفقوا﴾ وهو عام ثم بين المقصود بالإنفاق هـهنا وهو إطعام المحتاجين.

٦- لم يبين القائل في الآية الأولى وهي قوله ﴿**وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون**﴾ وقد بينه في هذه الآية ذلك لأن القائل في الآية الأولى معلوم وهو لا يحتاج إلى إيضاح، فإنه معلوم أنه لا يقول هذا القول إلا مؤمن ولا يصدر عن كافر وذلك لأن الكفار لا يؤمنون بالآخرة ولذا ذكر بعد ذلك قولهم ﴿**ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين**﴾.

(١) روح المعاني ٢٣/٢٩.

أما الآية الثانية وهي قوله ﴿**وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله**﴾ فيحتاج القائل إلى تبيين ذلك لأن هذا القول قد يصدر عن شخص غير مسلم يقوله مروءة ذلك أن الله حكى عن كفار قريش أنهم يؤمنون بأن الله هو الذي يرزق الخلق قال تعالى ﴿**قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبّر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون - يونس ٣١**﴾.

فبين أن الذي قال هذا القول ودعا إلى الإنفاق هم المؤمنون.

فكان كل تعبير أنسب في مكانه هذا علاوة على أنه ذكرنا أن الآية الأولى بنيت على الإيجاز وهذه بنيت على البيان بعد الإبهام.

واستبان من ذلك أن الذي يدعو إلى الخير والمكرمة إنما هو المؤمن، وأن المشفق على خلق الله الطالب لإعانتهم وإغاثتهم إنما هو المؤمن. فالمؤمن منبع كل خير ويمن وبركة.

٧- لم يبين وجوه الإنفاق في الآية بل أطلقها فقال ﴿**أنفقوا مما رزقكم الله**﴾ ذلك ليشمل وجود الخير كلها وليشمل عموم خلق الله مؤمنهم وكافرهم فهو لم يقل (أنفقوا على المؤمنين) بل أطلق ذلك ليشمل الجميع فتتسع دائرة الخير.

٨- لما أسند الرزق إلى الله بقوله (مما رزقكم الله) أسندوا الإطعام إليه فقالوا ﴿**أنطعم من لو يشاء الله أطعمه**﴾. فإنه لما قال لهم المؤمنون ﴿أنفقوا مما رزقكم الله﴾ أجابوا ﴿**أنطعم من لو يشاء الله أطعمه**﴾. فكأنهم قالوا: الله الذي رزقنا هو الذي حرمهم.

٩- لم يذكر اللام في جواب (لو) فلم يقل (لو يشاء الله لأطعمه) ذلك أن الإطعام سهل ميسور فلا يحتاج إلى توكيد. والملاحظ في القرآن الكريم أن المنزوع اللام من جواب لو أقل توكيدا مما ذكرت فيه اللام.

فيؤتى باللام فيما هو آكد. فما كان أصعب في ميزان البشر يؤتى معه باللام وما كان أيسر تنزع منه اللام مع أنه من المعلوم أن ليس شيء أصعب على الله من شيء.

قال تعالى ﴿**فلو شاء لهداكم أجمعين**﴾ فجاء باللام لأن الهداية صعبة. وقال ﴿**لو شئت أهلكتهم من قبل واياي**﴾ فلم يذكر اللام لأن الإهلاك مقدور عليه وليس كالهداية. وقال ﴿**ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم**﴾ وهذا صعب

عسير فجاء باللام غير أنه قال ﴿**أنطعم من لو يشاء الله أطعمه**﴾ فلم يذكر اللام لأنه مقدور عليه من كثير من الناس وليبينوا أن ذلك من الأمور اليسيرة على الله فلو شاء ذلك فعل ولكن الله لم يشأ ذلك فكيف نطعمهم نحن؟

* * *

﴿إن أنتم إلا في ضلال مبين﴾

أي ما أنتم إلا في ضلال ظاهر غير خاف على أحد. و(مبين) معناه مظهر لنفسه لا يحتاج أن يظهره أحد.

فإن الضلال على قسمين:

ضلال خفي لا يعلمه إلا ذوو البصيرة والعلم وهذا يحتاج إلى إيضاح وتبيين.

وضلال مبين أي مبين عن نفسه لا يحتاج إلى أن يظهره أحد أو يبينه شخص فإنه يبين نفسه بنفسه. وهو أظهر من كل إظهار وأبين من كل تبيين. فجعلوا أمرهم بالإنفاق من الضلال المبين الظاهر الذي يظهر نفسه.

وقد أخرج الكلام على جهة القصر أي لستم إلا في الضلال ولستم في شيء آخر. وهذا يختلف عن القول (أنتم في ضلال مبين) فإن ذلك أي القصر آكد فإنه يفيد أنهم ليسوا في غير الضلال. جاء في (التفسير الكبير) «قد ذكرنا أن قوله (إن انتم إلا) يفيد ما لا يفيد قوله (أنتم في ضلال) لأنه قد يوجب الحصر وأنه ليسوا في غير الضلال.

(البحث الثالث) وصف الضلال بالمبين قد ذكرنا معناه أنه لظهوره يبين نفسه أنه ضلال أي في ضلال لا يخفى على أحد أنه ضلال»[1].

ثم نفى بـ(إن) ولم ينف بـ (ما) لأن (إن) أكد في النفي من (ما)[2].

وقال (في ضلال) فاستعمل (في) وهو حرف يفيد الظرفية أي ما أنتم إلا مغمورون في الضلال ساقطون فيه كمن يسقط في اللجة.

وقد لاحظ المفسرون أن القرآن يستعمل (على) في الهداية ويستعمل (في) في الضلال ونحوه فيقول ﴿**أولئك على هدى من ربهم - البقرة ٥**﴾.

ويقول ﴿**إن كنت على بينة من ربي - هود ٢٨**﴾ فاستعمل (على) في هذا

---

(١) التفسير الكبير ٨٥/٢٦.

(٢) ينظر معاني النحو ٥٧٦/٤ وما بعدها.

المعنى للدلالة على تمكنهم من الهداية. واستعلائهم على الطريق، في حين قال ﴿**فذرهم في غمرتهم حتى حين - المؤمنون ٥٤**﴾ ﴿**ونذرهم في طغيانهم يعمهون - الأنعام ١١٠**﴾ ﴿**فهم في ريبهم يترددون - التوبة ٤٥**﴾ أي كأنهم ساقطون في ذلك لا يتبينون ما حولهم ولا هم متمكنون من أنفسهم ولذا قال تعالى ﴿**وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين - سبأ ٢٤**﴾ فاستعمل (على) مع الهدى و(في) مع الضلال. جاء في (التفسير الكبير) «إن قوله (في ضلال) يفيد كونهم مغمورين فيه غائصين. وقوله في مواضع: على بينة وعلى هدى إشارة إلى كونهم راكبين متن الطريق المستقيم قادرين عليه»[1].

* * *

﴿ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين﴾

أي متى يوم القيامة الذي توعدوننا به وتحذروننا منه إن كنتم صادقين في قولكم؟

والوعد المذكور هنا هو ما أشارت إليه الآية ﴿**وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم**﴾.

جاء في (التفسير الكبير): «ليس في هذا الموضع وعد فالإشارة بقوله (هذا الوعد) إلى أي وعد؟

نقول: هو ما في قوله تعالى ﴿**وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم**﴾ من قيام الساعة. أو نقول هو معلوم وإن لم يكن مذكورا لكون الأنبياء مقيمين على تذكيرهم بالساعة والحساب والثواب والعقاب»[2].

وجاء في (البحر المحيط): «أي متى يوم القيامة الذي أنتم توعدوننا به أو متى هذا العذاب الذي تهددوننا به، وهو على سبيل الاستهزاء. فهم لما أمروا بالتقوى ولا يتقى إلا مما يخاف منه وهم غير مؤمنين سألوا متى يقع هذا الذي تخوفونا به استهزاء»[3].

وقال (ويقولون) بالمضارع ولم يقل (وقالوا) للدلالة على استمرارهم على هذا القول ولم يقولوا ذلك مرة واحدة.

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٨٥.

(٢) التفسير الكبير ٢٦/٨٦.

(٣) البحر المحيط ٧/٣٤٠.

ولم يقل (ويقول الذين كفروا للذين آمنوا متى هذا الوعد...) كما قال في الآية السابقة (قال الذين كفروا للذين آمنوا أنطعم من لو يشاء الله أطعمه) ذلك لأنه معلوم أنه لا يقول هذا القول إلا كافر وهو موجه إلى الذين آمنوا، لأن المؤمنين يؤمنون باليوم الآخر ولا يؤمن به الذين كفروا.

* * *

﴿ما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم وهم يخِصّمون﴾

* * *

معنى النظر ههنا وقوع الشيء من غير ترقب له فلا يرونه إلا واقعا. وقد فسره المفسرون بالانتظار. ولما كان الكفار غير منتظرين للصيحة بل ينكرونها فسرّوها بالانتظار الفعلي. جاء في (التفسير الكبير): «(ما ينظرون إلا صيحة واحدة) أي لا ينتظرون إلا الصيحة المعلومة... فإن قيل: هم ما كانوا ينتظرون الصيحة بل كانوا يجزمون بعدمها. فنقول: الانتظار فعلي لأنهم كانوا يفعلون ما يستحق به فاعله البوار وتعجيل العذاب وتقريب الساعة لولا حكم الله وقدرته وعلمه»[1].

وجاء في (البحر المحيط): «ما ينظرون أي ما ينتظرون ولما كانت هذه الصيحة لابد من وقوعها جعلوا كأنهم منتظروها»[2].

والحق أن ثمة فرقا بين (ينظرون) و(ينتظرون).

فمعنى (ينظرون) يرون الأمر واقعا بغتة من غير ترقب له أو توقع. أما الانتظار فهو ترقب وقوع الأمر.

وأكثر الاستعمال القرآني على هذا فهو يستعمل (النظر) لما يفاجيء من الأحداث والانتظار لما فيه ترقب وتوقع.

قال تعالى **﴿هل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم بغتة وهم لا يشعرون - الزخرف ٦٦﴾**.

فذكر أنها تأتيهم بغتة أي من غير ترقب.

وقال **﴿فهل ينظرون إلا الساعة أن تأتيهم بغتة فقد جاء أشراطها - محمد ١٨﴾**.

---

(١) التفسير الكبير ٨٦/٢٦.

(٢) البحر المحيط ٣٤٠/٧.

وهي مثل ما قبلها.

وقال: ﴿**هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نردّ فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون - الأعراف ٥٣**﴾.

والكلام واضح أنه في اليوم الآخر وهو يأتيهم من غير ترقب له أو انتظار لأنهم كافرون به كما يدل على ذلك الكلام.

في حين قال: ﴿**من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر - الأحزاب ٢٣**﴾.

أي منهم من ينتظر ذلك ويترقبه.

وقال: ﴿**فأعرض عنهم وانتظر إنهم منتظرون - السجدة ٣٠**﴾.

فأمره بالانتظار وهو الترقب.

وقال هود لقومه ﴿**قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب أتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا إني معكم من المنتظرين - الأعراف ٧١**﴾.

فهو قد توعدهم وتهددهم وأمرهم بانتظار ذلك وترقبه.

ثم إن بناء كل من الفعلين يقوّي ما ذكرناه فإن بناء (انتظر) أطول من (نظر) وذلك يدل على زيادة الانتظار وطوله إذ كثيراً ما يناسب اللفظ المعنى.

ومعنى الآية – أي آية يس – أنهم لا ينظرون إلا صيحة واحدة تبغتهم وهم يختصمون في حياتهم ومعاشهم. والمقصود بالصيحة هذه صيحة القيامة.

واختار (ينظرون) على (ينتظرون) لأن في ذلك فزعا أكبر فإن الذي تفجؤه الصيحة يرجف فؤاده ويفزع أكثر ممن ينتظرها «لأن الصيحة المعتادة إذا وردت على غافل يرجف فإن المقبل على مهم إذا صاح به صائح يرجف فؤاده بخلاف المنتظر للصيحة. فإذا كان حال الصيحة ما ذكرناه من الشدة والقوة وترد على الغافل الذي هو مع خصمه مشغول يكون الارتجاف أتم والإيجاف أعظم»[١].

(١) التفسير الكبير ٢٦/٨٦.

وذكر الصيحة ههنا كما ذكرها في أصحاب القرية فإن كلاً من الصنفين لم يتق ما بين يديه وما خلفه فلم يرحمه ربه وأخذته الصيحة،

غير أن هناك فرقا بين البناء في الآيتين:

فقد قال في أصحاب القرية ﴿**إن كانت إلا صيحة واحدة**﴾ بالفعل الماضي لأن الصيحة قد وقعت.

وقال ههنا ﴿**ما ينظرون إلا صيحة واحدة**﴾ بالفعل المضارع لأنها لم تقع.

وقال في أصحاب القرية ﴿**فإذا هم خامدون**﴾.

وقال ههنا ﴿**فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون**﴾ وذلك أنه لما قال إن الصيحة تأخذهم أي كأنها تأخذهم من أهلهم قال ﴿**ولا إلى أهلهم يرجعون**﴾ لأن الصيحة أخذتهم بعيداً عن أهلهم ولم يقل مثل ذلك مع قوله ﴿**فإذا هم خامدون**﴾ لأنها أخمدتهم جميعا هم وأهلهم.

وناسب ذلك أيضا قوله ﴿**وهم يخصّمون**﴾ أي يختصمون في أمور الدنيا ومعنى ذلك أنهم ليسوا بين أهلهم ولا في مساكنهم فناسب أن يقول ﴿فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون﴾.

ومعنى (يخصّمون) (يختصمون) غير أنه أبدل من التاء صاداً وضعّفها وكسر الخاء لالتقاء الساكنين فصار يخصّمون. وسبب هذا الإبدال والتضعيف - والله أعلم - إن التضعيف يدل على المبالغة فأبدل وضعّف للدلالة على المبالغة في الاختصام. أي أن الساعة تأخذهم وهم منهمكون في الاختصام مبالغون في أمور الدنيا لا يشغلهم عن ذلك شاغل فتأخذهم الصيحة فلا يستطيعون توصية ولا ينطقون بشيء. جاءفي (بلاغة الكلمة في التعبير القرآني): «وأصل (يخصّمون) يختصمون فأبدلت التاء صادا وأدغمت في الصاد فصار (يخصّمون). والتضعيف يفيد القوة والتكثير والمبالغة. فأفاد ههنا المبالغة في الاختصام. والمعنى أن الساعة تأخذهم وهم منهمكون في معاملاتهم منشغلون في خصومات الدنيا على أكثر ما يكون وأشد ما يكون غير منشغلين بشيء آخر عن الدنيا. فالساعة لا تقوم على رجل يقول: لا إله إلا الله.

وفي الحديث (شرار الخلق الذي تدركهم الساعة وهم أحياء) فتصيح الساعة صيحة تقطع الاختصام فلا يكون نبس ولا حركة ولا خصومة ولا كلام بل صمت مطبق وسكون مطلق ﴿فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون﴾. فعبر عن ذلك

بقوله (يخصّمون). ولا يدل الأصل (يختصمون) على هذه المبالغة والقوة... في حين قال ﴿ثم إنكم عند ربكم تختصمون - الزمر ٣١﴾ من غير إبدال. ذلك أن الاختصام أمام رب العالمين لا يكون مثل الاختصام في الدنيا. فالاختصام في الدنيا عام يشمل المخاصمات التي تستدعي القضاء والفصل بين المتخاصمين كما يشمل غيرها مما لا يستدعي قضاء ولا فصلا.

أما الاختصام عند الرب فهو مما يستدعي القضاء والفصل. فبالغ في البناء فيما استعمله في الدنيا بخلاف ما استعمله في الآخرة والله أعلم»[١].

واختيار الصيحة هو المناسب في هذا المقام إذ هي التي تقطع الاختصام والقيل والقال فبينما هم يختصمون في معاملاتهم وهم في صخب الدنيا إذ تأتيهم الصيحة فتقطع ذلك كله كما يكون في مكان ما ضجيج وصخب فتقطع ذلك بصيحة واحدة فإذا هو صمت مطبق وسكون رهيب.

وذكر أن الصيحة واحدة ذلك لأنهم لا يحتاجون إلى أخرى فإن الصيحة الواحدة تأخذهم جميعا فلا حاجة إلى ثانية. ثم إنه إذا تتابعت الصيحات ألفها السامع فلا تكون لها تلك الرهبة. أما هذه فصيحة واحدة ليس لها نظير تخلع قلوبهم فيموتون جميعا.

أما الصيحة الثانية فلجمعهم عند رب العالمين.

* * *

﴿فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون﴾

* * *

قال إنهم لا يستطيعون التوصية ولم يقل (فلا يوصون) لأن نفي الاستطاعة أبلغ. فأنت تقول (هو لا يوصي) أي لا يفعل ذلك مع استطاعته عليها. فنفي التوصية لا ينفي الاستطاعة. ونفي الاستطاعة ينفي التوصية. فقولك (هو لا يستطيع التوصية) أي لا يقدر عليها مع إرادته ذلك.

ونكر التوصية لأنه أراد العموم فهم لا يستطيعون أن يوصوا أية توصية مهما كانت ولو قال (لا يستطيعون التوصية) لاحتمل أنهم لا يستطيعون التوصية المطلوبة

---

(١) بلاغة الكلمة في التعبير القرآني - باب الإبدال ٥٥.

أو الكاملة أو المعهودة فتنكيرها أفاد العموم.

﴿**ولا إلى أهلهم يرجعون**﴾ إن الإنسان يتمنى أن يموت بين أهله وهؤلاء لا يستطيعون أن يبلغوا أهلهم بشيء ولا أن يعودوا إليهم فحرموا من الأمنيتين العزيزتين كلتيهما.

ثم إنه قدم الفعل (يستطيعون) على المفعول به (التوصية) وأخر الفعل (يرجعون) عن الجار والمجرور ولم يجعلهما على نسق واحد. فلم يقل (فلا يستطيعون توصية ولا يرجعون إلى أهلهم).

ولم يقل (فلا توصية يستطيعون ولا إلى أهلهم يرجعون) ذلك أن ما قاله ربنا أعدل الكلام في هذا المقام.

فإنه لو قال (فلا توصية يستطيعون) فقدم المفعول على الفعل لكان نفي الاستطاعة خاصا بالتوصية وقد يستطيعون غيرها كما تقول (ما شعراً قلت) أي قلت غيره فإنك نفيت الشعر وأثبت غيره. ونحوه أن تقول (ما زيداً أكرمت) أي أكرمت غيره.

أما هنا فنفى التوصية ولم يثبت غيرها فكان النفي أعم وأشمل.

وقوله ﴿**ولا إلى أهلهم يرجعون**﴾ نفى الرجوع إلى الأهل وأثبت الرجوع إلى غيرهم وهو الله أي لا يرجعون إليهم بل إلينا. ولو قال (ولا يرجعون إلى أهلهم) لنفى الرجوع إلى أهلهم ولم يثبت الرجوع إليه وهو غير مراد، ولكنه أراد إثبات الرجوع إليه سبحانه.

وهذا التقديم نظير التقديم في قوله تعالى في السورة ﴿**ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من القرون أنهم إليهم لا يرجعون**﴾ ونظير التقديم في آخر السورة ﴿**فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون**﴾.

هذا إضافة إلى ما تقتضيه خواتم الآي من هذا التقديم والتأخير.

جاء في (التفسير الكبير) في هذه الآية «فيه أمور مبينة للشدة. (أحدها) عدم الاستطاعة فإن قول القائل: فلان في هذه الحال لا يوصي، دون قوله: لا يستطيع التوصية، لأن من لا يوصي قد يستطيعها.

(الثاني) التوصية وهي بالقول والقول يوجد أسرع مما يوجد الفعل، فقال لا يستطيعون كلمة. فكيف فعلا يحتاج إلى زمان طويل من أداء الواجبات ورد المظالم؟

(الثالث) اختيار التوصية من بين سائر الكلمات يدل على انه لا قدرة له على أهم الكلمات فإن وقت الموت الحاجة إلى التوصية أمسّ.

(الرابع) التنكير في التوصية للتعميم أي لا يقدر على توصية ما ولو كانت بكلمة يسيرة، ولأن التوصية قد تحصل بالإشارة فالعاجز عنها عاجز عن غيرها.

(الخامس) قوله (ولا إلى أهلهم يرجعون) بيان لشدة الحاجة إلى التوصية لأن من يرجو الوصول إلى أهله قد يمسك عن الوصية لعدم الحاجة إليها.

وأما من يقطع بأنه لا وصول له إلى أهله فلابد له من التوصية. فإذا لم يستطع مع الحاجة دل على غاية الشدة.

وفي قوله (ولا إلى أهلهم يرجعون) وجهان:

أحدهما: ما ذكرنا أنهم يقطعون بأنهم لا يمهلون إلى أن يجتمعوا بأهاليهم وذلك يوجب الحاجة إلى التوصية.

وثانيهما: أنهم إلى أهلهم لا يرجعون. يعني أنهم يموتون ولا رجوع إلى الدنيا. ومن يسافر سفراً ويعلم أنه لا رجوع له من ذلك السفر ولا اجتماع له بأهله مرة أخرى يأتي بالوصية»[1].

وجاء في (روح المعاني): «﴿ولا إلى أهلهم يرجعون﴾ إذا كانوا خارج أبوابهم بل تبغتهم الصيحة فيموتون حيثما كانوا ويرجعون إلى الله عز وجل لا إلى غيره سبحانه»[2].

إن هذه الصيحة تأخذ الجميع من كان في بيته وبين أهله ومن كان خارج بيته وليس بين أهله فذكر الحالة الأشد وهي من كان بعيداً عن أهله وبيته. وناسب ذلك قوله (وهم يخصّمون) أي يختصمون في معاملاتهم وأموالهم.

وهذا يشير إلى أنهم ليسوا مع أهلهم ولا في بيوتهم بل هم منشغلون بأمور الدنيا وصخبها فناسب ذلك ما ذكر.

ثم إنه بدأ بالأقرب وهو التوصية فهذا أقرب إلى الشخص وذلك أن يوصي من حوله ثم الأبعد وهو الرجوع إلى الأهل.

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٨٧.

(٢) روح المعاني ٢٣/٣١.

﴿ونُفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون * قالوا يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون * إنْ كانت إلا صيحة واحدة فإذا هم جميع لدينا محضرون * فاليوم لا تُظلم نفس شيئاً ولا تُجزون إلا ما كنتم تعملون﴾.

* * *

قوله **﴿ونفخ في الصور﴾** يعني النفخة الثانية التي تبعث الموتى من قبورهم. أما النفخة الأولى فقد عبر عنها بالصيحة في قوله **﴿ما ينظرون إلا صيحة واحدة تأخذهم﴾**. والنفخة في الصور صيحة غير أنه عبر عنها بالنفخة مرة وبالصيحة مرة.

وقد عبر عن الأمرين في سورة الزمر بالنفخة فقال **﴿ونفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون - الزمر ٦٨﴾**.

وقد ذكرنا أنه عبر عن ذلك في يس بالصيحة لأنهم في حال اختصام وصخب فذكر الصيحة التي تقطع الصخب والضجيج. وليس نحو ذلك في الزمر.

فذكر أنه نفخ في الصور النفخة الثانية فإذا هم يخرجون من أجداثهم يسرعون إلى ربهم. ومعنى (ينسلون) يسرعون.

وقد تقول: ولكنه قال في الزمر **﴿فإذا هم قيام ينظرون﴾**، أليس في ذلك اختلاف؟

فنقول: ليس ثمة اختلاف وإنما هو تصوير مشهد يقتضية السياق. وإيضاح ذلك:

١- أن قوله (قيام) لا يناقض المشي، فالماشي قد يكون قائما وقد يكون غير قائم كما قال تعالى **﴿أفمن يمشي مكبا على وجهه أهدى أم من يمشي سويا على صراط مستقيم - الملك ٢٢﴾** وقال **﴿فمنهم من يمشي على بطنه - النور ٤٥﴾**.

٢- وحتى لو كانت الحالتان تختلف أحداهما عن الأخرى فقد ذكر إحدى الحالتين في موطن والأخرى في موطن آخر كما تقول (درسته تلميذاً صغيراً فإذا هو طالب في الكلية) و(درسته تلميذا صغيرا فإذا هو أستاذ في الجامعة) و(درسته تلميذاً صغيرا فإذا هو وزير للتربية) ولا ينافي أحدها الآخر.

٣- ان قوله (من الأجداث) يشير إلى مكان بدء الانطلاق فلا ينافي ذلك أن يكون قبل الانطلاق واقفا أو جالسا. كما تقول (انطلق المتسابقون من المدرسة إلى المستشفى) فأنت ذكرت بدء الانطلاق ولم تذكر ما قبله ولا يناقض ذلك أي وضع كانوا عليه.

جاء في (التفسير الكبير) في قوله ﴿**ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون**﴾: «أي نفخ فيه مرة أخرى كما قال تعالى ﴿**ثم نُفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون**﴾ وفيه مسائل:

(المسألة الاولى) قال تعالى في موضع آخر ﴿**ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون**﴾ وقال ههنا ﴿**فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون**﴾ والقيام غير النسلان. وقوله في الموضعين (فإذا هم) يقتضي أن يكونا معا. نقول:

الجواب عنه من وجهين:

(أحدهما) أن القيام لا ينافي المشي السريع لأن الماشي قائم، ولا ينافي النظر.

(وثانيهما) أن السرعة مجيء الأمور كأن الكل في زمان واحد كقول القائل:

مكـــر مفـــرّ مقبـــل مـدبـــر معـــا   كجلمود صخر حطه السيل من عل»[١]

وجاء في (روح المعاني): «ولا منافاة بين هذه الآية وقوله تعالى ﴿**فإذا هم قيام ينظرون**﴾ لجواز اجتماع القيام والنظر والمشي أو لتقارب زمان القيام ناظرين وزمان الإسراع في المشي»[٢].

أما اختيار كل تعبير فذلك لمناسبة السياق الذي ورد فيه.

فقد قال في الزمر ﴿**فإذا هم قيام ينظرون**﴾ ذلك أنه ذكر الصعقة في النفخة الأولى فقال ﴿**ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض**﴾ والصعقة تعني الغشية وتعني الموت فذكر في النفخة الثانية ما ينافي الغشية والموت فقال ﴿**فإذا هم قيام ينظرون**﴾.

وقال في (يس) إنهم إلى ربهم ينسلون ذلك لأنهم كانوا في النفخة الأولى ينسلون إلى الدنيا ويختصمون فيها وهم مجتمعون لشؤونها فقد قال ﴿**تأخذهم**

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٨٨.

(١) روح المعاني ٢٣/٣٢.

وهم يخصّمون﴾ والاختصام لا يكون إلا مع الاجتماع. فذكر في النفخة الثانية أنهم ينسلون إلى ربهم ويجتمعون للخصومة عنده، فناسب كل تعبير مكانه.

لقد قال **﴿ونفخ في الصور﴾** فعبر عن الحدث المستقبل بالفعل الماضي للدلالة على أنه محقق الوقوع بمنزلة ما مضى من الأحداث.

ثم قال (فإذا) فجاء بالفاء مع (إذا) الفجائية ذلك أن الفاء تدل على الترتيب والتعقيب أي يخرجون فجأة من دون تراخ أو مهلة من الوقت ففي عقب النفخة مباشرة من دون تلبث يخرجون من الأجداث ينسلون إلى ربهم. ولم يأت بثم مع إذا الفجائية كما في قوله تعالى **﴿ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون - الروم ٢٠﴾** ذلك لأن (ثم) تفيد التراخي في الزمن. فبيّن أنه في عقب النفخة مباشرة يخرج الموتى من مراقدهم.

وقال **﴿من الأجداث إلى ربهم ينسلون﴾** فقدم (من الأجداث) وهو مبدأ النسلان، ثم ذكر بعده (إلى ربهم) وهو انتهاء الغاية، فقدم بدء الغاية وذكر النهاية بعده وهو التعبير الطبيعي وهو كما تقول (انطلق من المكان الفلاني إلى السوق).

وقدم الجارين والمجرورين على الفعل للاهتمام والقصر فإنه أعجب شيء أن يخرج الميت من قبره مسرعا إلى غاية مرسومة له. فكيف تخرج هذه العظام النخرة والتراب المختلط مما هب ودب مسرعة تعدو إلى غايتها.

وقد ذكر أن إسراعهم إنما هو إلى ربهم الذي هو مالك أمرهم وسيدهم لا إلى جهة أخرى فهم ينسلون إلى ربهم حصرا.

واختيار لفظ (الرب) أنسب شيء ههنا ذلك أن الخارجين من الأجداث قسمان:

قسم أطاع ربه وسيده فهو ذاهب إلى ربه الذي أطاعه وهو الأرحم به ذلك أنه هو الذي أنعم عليه في الدنيا وغذاه بالنعم فهو أرحم به الآن وأكرم وهو يلتجيء إليه كما يلتجيء العبد إلى سيده والضعيف إلى متولي أمره.

وقسم عصى ربه الذي غذاه بالنعم وأساء إلى من أحسن إليه فهو يُعاد إلى ربه الذي أحسن إليه وقابله بالإساءة، وشر الإساءة أن تسيء إلى من أحسن إليك، فهي شر إعادة وأسوأ رجعة. فكان ذكر الرب أنسب شيء ههنا.

جاء في (التفسير الكبير): «الموضع موضع ذكر الهيبة وتقدم ذكر الكافر ولفظ

الرب يدل على الرحمة فلو قال بدل الرب المضاف إليهم لفظا دالا على الهيبة هل يكون أليق أم لا؟

قلنا: هذا اللفظ أحسن ما يكون لأن من أساء واضطر إلى التوجه إلى من أحسن إليه يكون ذلك أشد ألما وأكثر ندما من غيره»[1].

وجاء في (روح المعاني): «وذكر الرب للإشارة إلى إسراعهم بعد الإساءة إلى من أحسن إليهم حين اضطروا إليه»[2].

وهذا الإسراع إلى ربهم لا اختيار لهم فيه وإنما هم أحضروا إليه إحضارا يدل على ذلك قوله تعالى **﴿فإذا هم جميع لدينا محضرون﴾**. جاء في (التفسير الكبير): «وقوله (محضرون) دل على أن كونهم (ينسلون) إجباري لا اختياري»[3].

ثم لننظر من ناحية أخرى أنه ذكر في هذه الآية جهة الرجوع التي لم يذكرها في الآية السابقة. فقد قال في الآية السابقة **﴿فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون﴾** وقد ذكرنا أن قوله **﴿ولا إلى أهلهم يرجعون﴾** يعنى أنهم يرجعون إلى غير أهلهم. وهنا عين الجهة التي يرجعون إليها فقال (إلى ربهم ينسلون) أي يرجعون إلى ربهم حصرا.

ومن هنا يتبين أن هذه الآية ارتبطت بالآية السابقة من جهتين:

الجهة الأولى أن قوله في الآية السابقة **﴿فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون﴾** لا يدل على أن تلك الصيحة أماتتهم تصريحا ذلك أنه قد يحال بين الحي والتوصية وبينه وبين الرجوع إلى أهله. فلا يستطيع توصية ولا يرجع إلى أهله وذلك حال كثير من المساجين. فلما قال (من الأجداث) علم من هذه الآية أنهم ماتوا.

والجهة الأخرى أنه ذكر جهة الرجوع فإنه لما قال (ولا إلى أهلهم يرجعون) ذكر في هذه الآية أنهم الى ربهم ينسلون. فكان في هذه الآية توضيح ما حدث لهم وتعيين جهة الرجوع.

فقوله (من الأجداث) مقابل قوله (فلا يستطيعون توصية...).

وقوله (إلى ربهم ينسلون) مقابل قوله ﴿ولا إلى أهلهم يرجعون﴾.

وتقديم الجار والمجرور في قوله (إلى ربهم ينسلون) نظير التقديم في قوله (ولا إلى أهلهم يرجعون).

---

(١) التفسير الكبير ٨٨/٢٦.
(٢) روح المعاني ٣٣/٢٣.
(٣) التفسير الكبير ٩٠/٢٦.

ان هذه الآية نظير قوله تعالى ﴿**وما تأتيهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين**﴾. فإنها بينت الآية قبلها وهي قوله ﴿**وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون**﴾ ففي كلتا الآيتين أعنى قوله ﴿**فلا يستطيعون توصية ولا إلى أهلهم يرجعون**﴾ وقوله ﴿**وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون**﴾ لم يصرح بما حصل وإنما أشار إلى ذلك في الآية بعدها.

وهو تناظر بديع.

* * *

﴿قالوا يا ويلنا مَنْ بَعَثنا مِن مرقدنا﴾

* * *

قال ﴿**قالوا يا ويلنا**﴾ ولم يقل (يقولون يا ويلنا) ذلك أنه لو قال (يقولون) لكان الفعل حالاً للنسلان أي (ينسلون قائلين يا ويلنا) كما نقول (هو يقبل يبكي) و(يُدبر يسرع) فيكون القول عند النسلان في حين أن القول قبل النسلان فإنما قالوا ذلك في ابتداء بعثهم من القبور[1]. جاء في (التفسير الكبير): «لو قال قائل: لو قال الله تعالى (فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون يقولون يا ويلنا) كان أليق.

نقول: معاذ الله. وذلك لأن قوله (فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون) على ما ذكرنا إشارة إلى أنه تعالى في أسرع زمان يجمع أجزاء ويؤلفها ويحييها ويحركها... فلو قال (يقولون) لكان ذلك مثل الحال لينسلون أي ينسلون قائلين يا ويلنا وليس كذلك فإن قولهم (يا ويلنا) قبل أن ينسلوا»[2].

﴿ياويلنا﴾

الويل هو الحزن والعذاب والهلاك. ومعنى (يا ويلنا) أنهم ينادون هلاكهم وعذابهم أي احضر يا عذابنا ويا هلاكنا فهذا أوانك كما يقول الناس (يا مصيبتي) و(ياخراب بيتي) أي احضر فهذا وقتك وأوانك قال تعالى في أصحاب النار ﴿**وإذا**

(١) روح المعاني ٣٢/٢٣.

(٢) التفسير الكبير ٨٩/٢٦.

ألقُوا منها مكانا ضيقا مقرّنين دعوا هنالك ثبورا. لا تدعوا اليوم ثبوراً واحداً وادعوا ثبورا كثيرا - الفرقان ١٣، ١٤﴾.

أي قالوا: يا ويلاه، يا ثبوراه.

جاء في (لسان العرب): «الويل الحزن والهلاك والمشقة من العذاب وكل من وقع في هلكة دعا بالويل ومعنى النداء فيه يا حزني ويا هلاكي ويا عذابي احضر فهذا وقتك وأوانك فكأنه نادى الويل أن يحضره لما عرض له من الأمر الفظيع»[1].

وقد تقول: ولم قال (ياويلنا) ولم يقل (يا ويلتنا) بالتاء؟

والجواب أن الويل هو ما ذكرناه أي العذاب والحزن أما الويلة فهي الفضيحة. ويؤتى بها في مواطن الفضيحة وذلك نحو قوله تعالى ﴿**ووضع الكتاب فترى المجرمين مشفقين مما فيه ويقولون يا ويلتنا ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها - الكهف ٤٩**﴾.

فقالوا (يا ويلتنا) أي يا للفضيحة وهي فضيحة نشر الأعمال. فإن قسما من الأعمال كان يتستر منها فاعلها فهو يفعلها في السر فإذا بالكتاب قد فضحها كلها.

ولو تتبعنا مواطن استعمال الويلة بالتاء في القرآن الكريم لوجدناها كلها في مواطن الفضيحة بخلاف مواطن الويل.

قال تعالى ﴿**قالت يا ويلتا أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا إن هذا لشيء عجيب - هود ٧٢**﴾.

فقالت (ياويلتا) ذلك أن العجوز المسنة التي تلد وبعلها شيخ تشعر بأن ولادتها في مثل هذه السن فضيحة تخجل منها ولذا قال تعالى في موطن آخر ﴿**فصكت وجهها وقالت عجوز عقيم - الذاريات ٢٩**﴾.

وقال في ابن آدم الذي قتل أخاه ولم يعلم ماذا يفعل به ولا كيف يتخلص من الجثة وقد أعيته الحيلة ﴿**فبعث الله غرابا يبحث في الأرض ليريه كيف يواري سوءة أخيه قال يا ويلتا أعجزت أن أكون مثل هذا الغراب فأواري سوءة أخي فأصبح من النادمين - المائدة ٣١**﴾.

وهو موطن عجز فاضح إذ كان أقل تفكيراً وحيلة من الغراب.

وقال ﴿**ويوم يعض الظالم على يديه يقول يا ليتني اتخذت مع**

(١) لسان العرب (ويل) ١٤/٢٦٥.

الرسول سبيلا * يا ويلتا ليتني لم اتخذ فلانا خليلا * لقد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني وكان الشيطان للإنسان خذولا - الفرقان ٢٧ - ٢٩﴾.

وهذا موطن افتضاح في ضعف الشخصية وعجزها فإن صاحبه استطاع أن يخدعه ويضله ويلغي تفكيره ويعبث بعقله وذلك دليل نقص وعجز.

ولم يرد الويل في مثل هذه المواطن.

قال تعالى: **﴿فلما أحسوا بأسنا إذا هم منها يركضون * لا تركضوا وارجعوا إلى ما أُترفتم فيه ومساكنكم لعلكم تُسألون * قالوا يا ويلنا إنا كنا ظالمين * فمازالت تلك دعواهم حتى جعلناهم حصيداً خامدين - الأنبياء ١٢ - ١٤﴾.**

وقال: **﴿ولئن مستهم نفحة من عذاب ربك ليقولنّ ياويلنا إنا كنا ظالمين - الأنبياء ٤٦﴾.**

وقال: **﴿واقترب الوعد الحق فإذا هي شاخصة أبصار الذين كفروا ياويلنا قد كنا في غفلة من هذا بل كنا ظالمين - الأنبياء ٩٧﴾.**

وقال **﴿قالوا ياويلنا من بعثنا من مرقدنا - يس ٥٢﴾.**

وقال: **﴿فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم ينظرون * قالوا يا ويلنا هذا يوم الدين - الصافات ١٩، ٢٠﴾.**

وقال: **﴿فأقبل بعضهم على بعض يتلاومون * قالوا ياويلنا إنا كنا ظالمين - القلم ٣٠، ٣١﴾.**

جاء في (لسان العرب): «الويل حلول الشر والويلة الفضيحة والبلية. وقيل هو تفجع وإذا قال القائل واويلتاه فإنما يعني وافضيحتاه. وكذلك تفسير قوله تعالى **﴿يا ويلتنا ما لهذا الكتاب﴾**»[١].

و(المرقد) يحتمل المكان ويحتمل المصدر أي الرقاد. وهو بهذا المعنى أي بمعنى الرقاد تكون ضجعة القبر كالنوم بالنسبة إلى اليقظة. فيكون البعث يقظة والرقاد في القبر كالنوم.

وقال (من بعثنا من مرقدنا) ولم يقل (من بعثنا من أجداثنا) ليشمل المعنيين:

(١) لسان العرب (ويل) ١٤/٢٦٥.

المكان والمصدر. فهم قد بعثوا من الأجداث وبعثوا من رقدة الموت. جاء في (الكشاف): «عن مجاهد للكفار هجعة يجدون فيها طعم النوم فإذا صيح بأهل القبور قالوا من بعثنا»[1].

وجاء في (البحر المحيط): «المرقد استعارة عن مضجع الميت. واحتمل أن يكون مصدراً أي من رقادنا وهو أجود أو يكون مكانا فيكون المفرد فيه يراد به الجمع أي من مراقدنا. وما روي عن أبي بن كعب ومجاهد وقتادة من أن جميع البشر ينامون نومة قبل الحشر فقالوا هو غير صحيح الإسناد وقيل قالوا من مرقدنا لأن عذاب القبر كان كالرقاد في جنب ما صاروا إليه من عذاب جهنم»[2].

* * *

﴿هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون﴾

من المحتمل أن يكون هذا كلام الملائكة جوابا عن سؤالهم ويحتمل أن يكون هذا كلام المؤمنين أو أن يكون كلام الكافرين[3] فإنهم يعلمون أن المؤمنين كانوا يذكرون اليوم الآخر ويؤمنون به فذكر ما علموه عن ذلك. وقد حذف القائل ليعم جميع الاحتمالات ويشمل كل من يصح منه القول.

فإن قيل: إن قول الكفار ﴿**من بعثنا من مرقدنا**﴾ سؤال عن الذي بعثهم، وقوله ﴿**هذا ما وعد الرحمن**﴾ ليس جوابا عنه فكيف يصح ذلك؟ والجواب: أن قول الكفار ﴿**من بعثنا من مرقدنا**﴾ ليس سؤالا حقيقيا عن الذي بعثهم وإنما هو سؤال تحسر وابتئاس وندم يدل على ذلك قولهم (يا ويلنا) فهم يعلمون على وجه اليقين أن الله هو بعثهم للحساب ولذا قالوا ﴿**يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا**﴾.

فكان الجواب بما هو الأولى وهو تذكيرهم بالوعد الذي كان يوعَدونه في الدنيا وما ذكرته الرسل وتقريعهم على ما فرط منهم ومع ذلك هو يتضمن الجواب عن الباعث وذلك قوله (هذا ما وعد الرحمن) أي أن الرحمن هو الذي بعثكم.

وهو نظير قولنا لرجل يقول متحسراً مبتئسا: كيف وصلت إلى هذه الحال؟ فنقول له: هذا بسوء عملك.

وهو ليس جوابا عن سؤاله. فإن سؤاله عن الحال والكيفية. والجواب كان عن

---

(١) الكشاف ٢/٥٦٠.

(٢) البحر المحيط ٧/٣٤١، روح المعاني ٢٢/٣٢.

(٣) ينظر الكشاف ٢/٥٦٠.

السبب. فهو في الحقيقة جواب عن سؤال (بأي شيء حصل؟) أو: لم حصل هذا؟

فعدل إلى ما هو الأولى بالجواب.

جاء في (الكشاف): «فإن قلت: من بعثنا من مرقدنا سؤال عن الباعث فكيف طابقه ذلك جوابا؟

قلت: معناه بعثكم الرحمن الذي وعدكم بالبعث وأنبأكم به الرسل إلا أنه جيء به على طريقة سيئت بها قلوبهم ونعيت إليهم أحوالهم وذكروا كفرهم وتكذيبهم وأخبروا بوقوع ما أنذروا به وكأنه قيل لهم: ليس بالبعث الذي عرفتموه وهو بعث النائم من مرقده حتى يهمكم السؤال عن الباعث إن هذا هو البعث الأكبر ذو الأهوال والأفزاع وهو الذي وعده الله في كتبه المنزلة على ألسنة رسله الصادقين»[1].

وجاء في (التفسير الكبير): «إن قلنا (هذا) إشارة إلى المرقد أو إلى البعث فجواب الاستفهام بقولهم (من بعثنا) أين يكون؟

نقول: لما كان غرضهم من قولهم (من بعثنا) حصول العلم بأنه بعث أو تنبيه حصل الجواب بقوله: هذا بعث وعد الرحمن به ليس تنبيها. كما أن الخائف إذا قال لغيره: ماذا تقول أيقتلني فلان؟

فله أن يقول (لا تخف) ويسكت لعلمه أن غرضه إزالة الرعب عنه وبه يحصل الجواب»[2].

وجاء في (روح المعاني): «وكان الظاهر أن يجابوا بالفاعل لأنه الذي سألوا عنه بأن يقال الرحمن أو الله بعثكم لكن عدل إلى ما ذكر تذكيراً لكفرهم وتقريعا لهم عليه مع تضمنه الإشارة إلى الفاعل. وذكر غير واحد أنه من الأسلوب الحكيم على أن المعنى لا تسألوا عن الباعث فإن هذا البعث ليس كبعث النائم وإن ذلك ليس مما يهمكم الآن وإنما الذي يهمكم أن تسألوا ما هذا البعث ذو الأهوال والأفزاع. وفيه من تقريعهم ما فيه»[3].

و(ما) في قوله ﴿**هذا ما وعد الرحمن**﴾ تحتمل أن تكون اسما موصولا أي هذا الذي وعده الرحمن. ويحتمل أن تكون مصدرية أي هذا وعدُ الرحمن.

---

(١) الكشاف ٢/ ٥٩٠.

(٢) التفسير الكبير ٢٦/ ٩٠.

(٣) روح المعاني ٢٣/ ٣٣.

اما الواو فتحتمل العطف على الجملة وتحتمل الحالية أي وقد صدق المرسلون فيما أخبروا به. وجوزوا أيضا أن تكون الواو عاطفة على الصلة، فإن كانت (ما) مصدرية كان التقدير: هذا وعدُ الرحمن وصدقُ المرسلين.

وإن كانت اسما موصولا كان المعنى: هذا الذي وعده الرحمن وصدق فيه المرسلون. جاء في (الكشاف): «فإن قلت: إذا جعلت (ما) مصدرية كان المعنى هذا وعد الرحمن وصِدْقُ المرسلين على تسمية الموعود والمصدوق فيه بالوعد والصدق فما وجه قوله (وصدق المرسلون) إذا جعلتها موصولة؟

قلت: تقديره هذا الذي وعده الرحمن والذي صدقه المرسلون بمعنى: والذي صدق فيه المرسلون من قولهم: صدقوهم الحديث والقتال. ومنه: صدقني سن بكره»[1].

وهذه الآية نظير قوله في سورة الأحزاب ﴿هذا ما وعدنا الله ورسوله وصدق الله ورسوله – ٢٢﴾.

إن هذه الآية بمقابل قوله ﴿ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين﴾.

فهذا القول في الآخرة يقابل قولهم في الدنيا.

فقوله ﴿هذا ما وعد الرحمن﴾ بمقابل قولهم في الدنيا ﴿متى هذا الوعد؟﴾.

وقوله ﴿وصدق المرسلون﴾ بمقابل قولهم ﴿إن كنتم صادقين﴾.

والسخرية والاستهزاء بقولهم ﴿ويقولون متى هذا الوعد...﴾ يقابله الندم والحسرة بقولهم ﴿يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا﴾.

وقوله ﴿يقولون﴾ في الدنيا يقابل قوله (قالوا) في الآخرة.

ثم إن اختيار لفظ (المرسلون) هو المناسب لما تردد في السورة من ذكر المرسلين.

ثم لننظر من ناحية أخرى أن ثمة سؤالين قد ذكرا وهما:

السؤال الأول: متى هذا الوعد إن كنتم صادقين؟

والسؤال الآخر: من بعثنا من مرقدنا؟

وأن قوله تعالى ﴿**هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون**﴾ جواب عن السؤالين معا.

---

(١) الكشاف ٢/٥٩٠.

فقوله ﴿**هذا ما وعد الرحمن**﴾ جواب من جهة عن السؤال الأول. فقد سألوا: متى هذا الوعد؟

فقال: هذا هو.

وجواب عن السؤال الآخر من جهة أخرى فقد تضمن ذكر الباعث الذي بعثهم من المرقد وهو الرحمن.

ثم إن هذه الآية مرتبطة أيضا بقول أصحاب القرية ﴿**وما أنزل الرحمن من شيء إن أنتم إلا تكذبون**﴾.

فقوله ﴿**هذا ما وعد الرحمن**﴾ رد على قولهم ﴿**وما أنزل الرحمن من شيء**﴾ فوعد الرحمن إنما يكون فيما أنزل.

وقوله ﴿**وصدق المرسلون**﴾ رد على قولهم ﴿**إن أنتم إلا تكذبون**﴾.

وهي مرتبطة أيضا بقوله تعالى في أول السورة ﴿**إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم * إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه في إمام مبين**﴾.

فقد وعد الرحمن على لسان رسوله أن من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب له مغفرة وأجر كريم. ثم قال ﴿**إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا**﴾.

وقال هـهنا ﴿**هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون**﴾.

فإنه أحيا الموتى وبعثهم من مرقدهم وصدق رسوله فيما بلغ.

هذا إضافة إلى أنه تردد ذكر الرحمن في الآيتين.

ثم لننظر من ناحية تعبيرية وهي أن كلمة (الوعد) في قوله (متى هذا الوعد) مصدر بمعنى اسم المفعول أي الموعود به. جاء في (التفسير الكبير): «وقوله (متى هذا الوعد) أي متى يقع الموعود به»[1]. وقد فسر بيوم القيامة وبالعذاب[2].

فالمصدر الصريح في الآية بمعنى الذات.

وقوله ﴿**هذا ما وعد الرحمن**﴾ إجابة عن المصدر وعن الذات. فإن كانت (ما)

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/٨٦.

(٢) البحر المحيط ٧/٣٤٠.

اسما موصولا فهي بمعنى الذات فتكون إجابة عن الوعد الذي هو بمعنى الذات.

وإن كانت (ما) مصدرية فقد أجاب بالمصدر المؤول وهو إجابة عن المصدر الذي هو الوعد. فجاء بـ(ما) ولم يأت بـ (الذي) ليشمل المعنيين معا.

ثم إنه جمع بقوله ﴿**هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون**﴾ بين الوعد والصدق كما في قوله تعالى ﴿**وعد الصدق الذي كانوا يوعدون - الأحقاف ١٦**﴾.

وأما اختيار لفظ (الرحمن) فله أكثر من سبب:

منها أنه إذا كان هذا قول المؤمنين فإنهم آثروا اسم الرحمن لأن هذا وقت رحمته التامة بهم يدخلهم في رحمته كما قال تعالى ﴿**ففي رحمة الله هم فيها خالدون - آل عمران ١٠٧**﴾.

وإذا كان قول الكافرين فإنهم آثروا اسم الرحمن طمعا في رحمته.

جاء في (روح المعاني): «في إيثارهم اسم الرحمن قيل إشارة إلى زيادة التقريع من حيث إن الوعد بالبعث من آثار الرحمة وهم لم يلقوا له بالا ولم يلتفتوا إليه وكذبوا به ولم يستعدوا لما يقتضيه. وقيل آثره المجيبون من المؤمنين لما أن الرحمة قد غمرتهم فهي نصب أعينهم...

وقال ابن زيد: هذا الجواب من قبل الكفار على أنهم أجابوا أنفسهم حيث تذكروا ما سمعوه من المرسلين عليهم السلام أو أجاب بعضهم بعضا. وأثروا اسم الرحمن طمعا في أن يرحمهم وهيهات ليس لكافر نصيب يومئذ من رحمته عز وجل»[1].

هذا مع أنه من الملاحظ في القرآن الكريم أن اسم الرحمن كثيرا ما يذكر في مشاهد الآخرة وهذا منها.

قال تعالى: ﴿**جنات عدنٍ التي وعد الرحمن عباده بالغيب إنه كان وعده مأتيا - مريم ٦١**﴾.

وقال: ﴿**يومئذ يتّبعون الداعي لاعوج له وخشعت الأصوات للرحمن فلا تسمع إلا همسا - طه ١٠٨**﴾.

وقال: ﴿**يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن ورضي له قولا -**

(٣) روح المعاني ٢٣/٣٣.

طه ١٠٩﴾.

وقال ﴿هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون - يس ٥٢﴾.

وقال: ﴿رب السماوات والأرض وما بينهما الرحمن لا يملكون منه خطابا - النبأ ٣٧﴾.

وقال: ﴿يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا - النبأ ٣٨﴾.

وقال: ﴿ثم لننزعنَ من كل شيعة أيُّهم أشد على الرحمن عتيًا - مريم ٦٩﴾.

وقال: ﴿يوم نحشر المتقين إلى الرحمن وفدا - مريم ٨٥﴾.

وقال: ﴿لا يملكون الشفاعة إلا من اتخذ عند الرحمن عهدا - مريم ٨٧﴾.

وقال: ﴿إنْ كل من في السماوات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا - مريم ٩٣﴾.

وقال: ﴿الملك يومئذٍ الحق للرحمن وكان يوما على الكافرين عسيرا - الفرقان ٢٦﴾.

هذا إضافة إلى أنه تردد اسم الرحمن في السورة أربع مرات وأن جو الرحمة شائع فيها.

قال تعالى ﴿إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم - يس ١١﴾.

وقال ﴿قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا وما أنزل الرحمن من شيء إن أنتم إلا تكذبون ١٥﴾.

وقال ﴿إن يُرِدن الرحمن بضر لا تغن عني شفاعتهم شيئا ولا ينقذون ٢٣﴾.

وقال ﴿هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون ٥٢﴾.

وقال ﴿تنزيل العزيز الرحيم ٥﴾.

وقال ﴿سلام قولا من رب رحيم ٥٨﴾.

وقال ﴿إلا رحمة منا ومتاعا إلى حين ٤٤﴾.

وقال ﴿وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون ٤٥﴾.

وقد تقول: لقد أسند الفعل (وعد) إلى (الله) في مواطن من القرآن الكريم وذلك كقوله تعالى ﴿**وكلا وعد الله الحسنى – النساء ٩٥**﴾.

وقوله ﴿**وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة وأجر عظيم – المائدة ٩**﴾.

وقوله ﴿**وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها – التوبة ٦٨**﴾.

وقوله ﴿**وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار – التوبة ٧٢**﴾.

وهنا أسند الفعل (وعد) إلى الرحمن فما الفرق؟

فنقول: إن كل سورة أسند فيها الفعل الماضي (وعد) إلى (الله) لم يذكر فيها اسم (الرحمن) وإن كانت طويلة كسورة النساء والمائدة والتوبة وغيرها من السور وذلك في عشر سور من القرآن الكريم.

وكل سورة أسند فيها الفعل (وعد) إلى (الرحمن) تكرر اسم الرحمن في السورة وذلك في سورتي مريم ويس. أما سورة مريم فقد تكرر فيها اسم الرحمن إحدى عشرة مرة وأما سورة يس فقد تكرر فيها اسم الرحمن أربع مرات. فناسب هذا الاختيار من كل وجه.

وقد تقول: وهل ثمة فرق بين ما أسند الوعد فيه إلى الله وما أسند إلى الرحمن؟

فنقول: إن ما أسند فيه الوعد إلى الله مخصص بالمؤمنين أو بالكافرين فيقول مثلا ﴿**وعد الله المؤمنين...**﴾ أو ﴿**وعد الله المنافقين والمنافقات**﴾. فهو وعد خاص.

أما ما أسند فيه الوعد إلى الرحمن فهو وعد عام يشمل عموم العباد وذلك تحقيقا للرحمة التي يحققها اسم الرحمن قال تعالى ﴿**جنات عدن التي وعد الرحمن عباده بالغيب**﴾ فقد ذكر أنه وعد عباده على الإطلاق مع أن المقصود بعباده هؤلاء من تاب وآمن وعمل صالحا كما في الآية السابقة. قال تعالى ﴿**إلا من تاب وآمن وعمل صالحا فأولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون شيئا * جناتِ عدنٍ التي وعد الرحمن عباده بالغيب إنه كان وعده مأتيا – ٦٠ ، ٦١**﴾.

وقال في سورة يس ﴿**هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون**﴾.

فأطلق الوعد ولم يذكر الموعود من الخلق أهم المؤمنون أم الكافرون فهو وعد عام على الإطلاق فلم يذكر مفعولاً لوعد. أما إسناده إلى الله فهو مخصص دائما وذلك في اثني عشر موضعا من القرآن الكريم، فاتضح الفرق بينهما.

وسبحان قائل هذا الكلام.

* * *

﴿إن كانت إلا صيحةً واحدة فإذا هم جميع لدينا مُحضرون﴾

* * *

أي ما كانت النفخة المذكورة في قوله تعالى ﴿**ونفخ في الصور**﴾ **إلا** صيحة واحدة[1] فإذا هم مجموعون محضرون لدى رب العزة.

وجاء بالفاء وإذا للدلالة على مفاجأة الجمع والإحضار بعد الموت والبلى وسرعته. فإن (إذا) تفيد المفاجأة والفاء تدل على الحدوث بلا تراخ واجتماعهما يدل على المفاجأة والسرعة.

ومعنى (جميع) مجموعون أي فإذا هم مجموعون.

وقد تقول: ولم قال (جميع) ولم يقل (مجموعون) كما قال في مكان آخر من القرآن الكريم؟ فقد قال في سورة الواقعة ﴿**قل إن الأولين والآخرين * لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم - الواقعة ٤٩، ٥٠**﴾.

وقال ﴿**ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود - هود ١٠٣**﴾.

والجواب أن (جميع) تأتي بمعنيين - كما ذكرنا في آية سابقة - إما أن تكون بمعنى مفعول أي مجموعون وإما أن تكون بمعنى مجتمعين وذلك نحو قوله تعالى ﴿**أم يقولون نحن جميع منتصر - القمر ٤٤**﴾ وقوله ﴿**وإنا لجميع حاذرون - الشعراء ٥٦**﴾ أي مجتمعون.

فجاء بـ (محضرون) ليدل على أنهم مجموعون لا مجتمعون أي لم يجتمعوا باختيارهم. وأما (مجموعون) فهو يدل تنصيصا على اسم المفعول أي جُمعوا جمعا ولذا لم يحتج إلى نحو (محضرون).

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أن (جميع) على زنة (فعيل) وهي بمعنى

---

(١) ينظر التفسير الكبير ٢٦/٩٠، فتح القدير ٤/٣٦٣.

(مفعول) كما اتضح وهذه الصيغة لاتقال إلا لما وقع فعلا[٢] ولا تقال لما سيقع. أما صيغة (مفعول) فتقال لما وقع ولما لم يقع. فأنت لا تقول (قتيل) إلا لمن قُتل. ولا تقول (طريد) إلا لمن طُرد. أما مقتول ومطرود فيقال لمن قتل ولمن سيقتل أي أن صيغة (مفعول) تحتمل الحال والاستقبال بخلاف فعيل.

وفي آية يس تحدث عن أحداث القيامة بصيغة ما وقع فجاء بالصيغة التي تدل على الوقوع.

أما آيتا الواقعة وهود فإنهما في سياق المستقبل فجاء بهما على مفعول. قال تعالى في الواقعة ﴿**قل إن الأولين والآخرين**﴾ فقد أمر الرسول أن يبلغهم بقوله (قل) وهذا يدل على أن الكلام في الدنيا وسياق الآيات واضح في ذلك.

وقال في هود ﴿**إن في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود * وما نؤخره إلا لأجل معدود * يوم يأت لا تَكلّم نفس إلا بإذنه فمنهم شقي وسعيد - هود ١٠٣ - ١٠٥**﴾.

فقوله ﴿**إن في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة**﴾ يدل على أنهم في الدنيا. وكذلك قوله ﴿**وما نؤخره إلا لأجل معدود**﴾ وقوله ﴿**يوم يأت لا تكلّم نفس إلا بإذنه**﴾ فكل ذلك يدل على أن الكلام على المستقبل.

فاتضح الفرق.

ويدل (لدينا) على الحضور والقرب. وهو أخص من (عندنا) فإن (عند) قد تكون للحاضر والغائب فأنت تقول (عندي مال) وإن كان غائبا ولا تقول (لديّ) إلا إذا كان حاضراً قريباً[٢].

وتقديم (لدينا) يدل على القصر أي محضرون لدينا لا لدى غيرنا كما مربيان ذلك.

* * *

﴿**فاليوم لا تظلم نفس شيئا ولا تُجزون إلا ما كنتم تعملون**﴾.

* * *

فاليوم أي يوم القيامة الذي يحضر فيه الجميع للحساب لا تظلم نفس شيئا. نكرّ النفس ليشمل كل نفس بَرّة كانت أو فاجرة[٣] فالتنكير أفاد العموم. ونفى

---

(١) كتاب سيبوية ٢/٢١٣، أدب الكاتب ٢٢٨، المخصص ١٦/١٥٦.

(١) ينظر الهمع ١/٢٠٢، شرح ابن يعيش ٤/١٠٠، شرح الرضي على الكافية ٢/١٢٨.

(٢) ينظر روح المعاني ٢٣/٣٣.

الظلم على الإطلاق فليس في ذلك اليوم من ظلم كما قال تعالى ﴿**لا ظلم اليوم - غافر ١٧**﴾.

و(شيئا) يحتمل معنيين:

يحتمل المصدرية أي لا تظلمون شيئا من الظلم وإن قلّ.

ويحتمل المفعول به أي لا تظلمون شيئا من الأشياء[1].

وهذان المعنيان مرادان معا فلا تظلم نفس شيئا من الظلم ولا شيئا من الأشياء ولذا أطلق كلمة (شيء) ولم يقيدها.

* * *

﴿ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون﴾

بعدما نفى الظلم عن الجميع التفت إلى المخاطبين فقال ﴿**ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون**﴾.

وقد ذهب بعض المفسرين إلى أن قوله ﴿**ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون**﴾ خطاب للكافرين ذلك أن المؤمن يجزى أضعاف ما كان يعمل أما الكافر فلا يجزى إلا ما كان يعمل.

وقيل بل إن الخطاب عام لأن المقصود به الجنس بمعنى أن الجزاء من جنس العمل إن خيراً فخير وإن شراً فشر فلا يجزى العمل السيىء بالجزاء الحسن ولا العمل الحسن بالسيىء.

جاء في (التفسير الكبير): «فقوله (لا تظلم نفس) ليأمن المؤمن.

(ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون) لييأس المجرم الكافر.

وفيه مسائل.

(المسألة الأولى): ما الفائدة في الخطاب عند الإشارة إلى يأس المجرم بقوله (ولا تجزون) وترك الخطاب في الإشارة إلى أمان المؤمن من العذاب بقوله (لا تظلم) ولم (ولا تظلمون أيها المؤمنون)؟

نقول لأن قوله (لا تظلم نفس شيئا) يفيد العموم وهو كذلك فإنها لا تظلم أبدا.

---

(١) ينظر روح المعاني ٢٣/٣٣ ـ ٣٤.

(ولا تجزون) مختص بالكافر فإن الله يجزي المؤمن وإن لم يفعل فإن لله فضلا مختصا بالمؤمن وعدلا عاما. وفيه بشارة.

(المسألة الثانية): ما المقتضى لذكر فاء التعقيب؟

نقول لما قال (محضرون) مجموعون والجمع للفصل والحساب، فكأنه تعالى قال إذا جمعوا لم يجمعوا إلا للفصل بالعدل فلا ظلم عند الجميع للعدل. فصار عدم الظلم مترتبا على الإحضار للعدل. ولهذا يقول القائل للوالي أو للقاضي. جلست للعدل فلا تظلم أي ذلك يقتضي هذا ويستعقبه.

(المسألة الثالثة) لا يجزون عين ما كانوا يعملون. بل يجزون بما كانوا يعملون أو على ما كانوا. وقوله (ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون) يدل على أن الجزاء بعين العمل. لا يقال: (جزى) يتعدى بنفسه وبالباء. يقال: جزيته خيراً وجزيته بخير لأن ذلك ليس من هذا لأنك إذا قلت (جزيته بخير) لا يكون الخير مفعولك بل تكون الباء للمقابلة والسببية كأنك تقول: جزيته جزاء بسبب ما فعل.

فنقول: الجواب عنه من وجهين:

(أحدهما) أن يكون ذلك إشارة على وجه المبالغة إلى عدم الزيادة وذلك لأن الشيء لا يزيد على عينه. فنقول قوله تعالى (يجزون بما كانوا يعملون) في المساواة كأنه عين ما عملوا. يقال: فلان يجاوبني حرفا بحرف أي لا يترك شيئا وهذا يوجب اليأس العظيم.

(الثاني) هو أن (ما) غير راجع إلى الخصوص وإنما هي للجنس تقديره: ولا تجزون إلا جنس العمل أي إن كان حسنة فحسنة وإن كانت سيئة فسيئة فتجزون ما تعملون من السيئة والحسنة. وهذا كقوله **﴿وجزاء سيئة سيئة مثلها﴾**»[1].

وجاء في (روح المعاني): «واستظهر أبو حيان أن الخطاب يعم المؤمنين بأن يكون الكلام إخباراً من الله تعالى عما لأهل المحشر على العموم كما يشير إليه تنكير (نفس) واختاره السكاكي.

وقيل عليه يأباه الحصر لأنه تعالى يوفي المؤمنين أجورهم ويزيدهم من فضله أضعافا مضاعفة. ورد بأن المعنى أن الصالح لا ينقص ثوابه والطالح لا يزاد عقابه

(١) التفسير الكبير ٢٦/٩٠-٩١.

لأن الحكمة تأبى ما هو على صورة الظلم. أما زيادة الثواب ونقص العقاب فليس كذلك.

أو المراد بقوله تعالى ﴿**ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون**﴾ أنكم لا تجزون إلا من جنس عملكم إن خيراً فخير وإن شراً فشر»[٢].

والتحقيق في الأمر أنه يعبر عن نحو ذلك بتعبيرين (ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون) (ولا تجزون إلا بما كنتم تعملون) وكل له معنى.

فالتعبير الأول يحتمل معنيين:

المعنى الأول: هو أنكم تجزون بمقدار ما كنتم تعملون أي لا يزيد الجزاء عن العمل ولا ينقص.

والمعنى الآخر: هو أنكم تجزون من جنس عملكم إن كان عملكم خيراً فالجزاء خير وإن كان شراً فالجزاء شر كقوله ﷺ (الناس مجزيون بأعمالهم إن خيراً فخير وإن شراً فشر).

وأما التعبير الثاني وهو قولنا (ولا تجزون إلا بما كنتم تعملون) فالباء فيه تفيد السبب ولا يقتضي أن يكون الجزاء بمقدار العمل بل ربما زاد عليه. ففي قولك (عاقبتك بفعلتك) قد تكون العقوبة شديدة وهي أكبر مما تقتضيه الفعلة.

وتقول (أكرمتك بحسن إجابتك أو بحسن تصرفك) فقد يكون الإكرام أكبر بكثير من عمله. فلا يقتضي ذلك مساواة الجزاء للعمل بل قد يكون مساويا له وقد يكون غير مساوٍ له.

ولم يرد في القرآن الكريم (هل يجزون إلا ما كانوا يعملون) ونحوه من التعبيرات في خطاب المؤمنين البتة وإنما ورد ذلك في خطاب الكافرين أو الخطاب لعموم الخلق.

فأما في خطاب الكافرين فتكون العبارة بمعنييها معا وهو أنه لا يجزون إلا بمقدار ما كانوا يعملون ومن جنس ما كانوا يعملون.

وأما في خطاب عموم الخلق فالراجح أنه يعني الجنس أي إنما تجزون من جنس عملكم بدليل استثناء المؤمنين من المعنى الأول فإن جزاءهم أكبر من عملهم.

أما الجزاء بالباء فيكون للمؤمنين والكافرين قال تعالى ﴿**ليجزي الذين**

---

(٢) روح المعاني ٣٤/٢٣ وينظر البحر المحيط ٣٤١/٧.

قال تعالى ﴿**ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون - التوبة ١٢١**﴾.

وقال ﴿**ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله - النور ٣٨**﴾.

وهذه بشارة عظيمة. وقد أخبرنا ربنا أن الذي يعمل السيئة لا يجزى إلا مثلها أما الحسنة فتجزى بعشر أمثالها أو تجزى بخير منها. قال تعالى ﴿**من عمل سيئة فلا يجزى إلا مثلها - غافر ٤٠**﴾. وقال ﴿**فلا يجزى الذين عملوا السيئات إلا ما كانوا يعملون - القصص ٨٤**﴾.

وقال ﴿**من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها وهم لا يظلمون - الأنعام ١٦٠**﴾.

وقال: ﴿**من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون - النمل ٨٩**﴾.

وأما التعبير بالباء فيرد للمؤمنين والكافرين كما ذكرنا.

قال تعالى ﴿**من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون - النحل ٩٧**﴾.

وقال ﴿**ليكفر الله عنهم أسوأ الذي عملوا ويجزيهم أجرهم بأحسن الذي كانوا يعملون - الزمر ٣٥**﴾.

فهذا في المؤمنين.

وقال في الكافرين:

﴿**إن الذين يكسبون الإثم سيجزون بما كانوا يقترفون - الأنعام ١٢٠**﴾.

وقال: ﴿**سنجزي الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون - الأنعام ١٥٧**﴾.

فاتضح الفرق بين التعبيرين.

ونعود إلى آية يس وهي قوله ﴿**فاليوم لا تظلم نفس شيئا ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون**﴾ فقد ذكرنا أنه التفت إلى المخاطبين بعدما ذكر العموم ولم يقل (فاليوم لا تظلم نفس شيئا ولا تجزى إلا ما كانت تعمل) وذلك أن الظلم منفي عن أن يوقع بكل نفس على جهة العموم فلا تظلم نفس شيئا. ولو قال (ولا تجزى إلا ما كانت

تعمل) لاحتمل أن يكون المعنى أنه لا تجزى أيّ نفس إلا بمقدار ما كانت تعمل وهذا المعنى غير صحيح ولا مراد إذ قد تجزى نفس بأضعاف ما كانت تعمل وهي نفوس المؤمنين على العموم فالتفت إلى المخاطبين ليخبرهم بما أخبر ويحذرهم من مغبة اعمالهم.

فقوله تعالى ﴿**ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون**﴾ قد يكون مقصوداً به الكفار خصوصا ولهذا المعنى ما يرجحه ذلك أن الآية وقعت في سياق الكلام على الكفار وذلك ابتداء من قوله ﴿**وإذا قيل لهم اتقوا ما بين أيديكم وما خلفكم لعلكم ترحمون**﴾ إلى هذه الآية.

ويرجح ذلك أيضا قوله بعد البعث ﴿**يا ويلنا من بعثنا من مرقدنا**﴾ فيكون هذا التعبير مقصوداً بمعنييه أي أنكم لا تجزون إلا بمقدار ما كنتم تعملون ومن جنسه.

وقد يكون مراداً به العموم فيكون المقصود به أنكم لا تجزون إلا من جنس أعمالكم.

فكان الالتفات في نحو هذا أولى.

وقد تقول: لقد قدم نفي الظلم على الجزاء في هذه الآية.

وفي آية أخرى قدم الجزاء على نفي الظلم فقال ﴿**اليوم تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم إن الله سريع الحساب - غافر ١٧**﴾.

فما السبب؟

فنقول: إن جو سورة يس وسياق الآيات فيها إنما هو في العلاقات بين أفراد المجتمع وظلمهم لبعضهم فقد ذكر قبل هذه الآيات ظلم أصحاب القرية للمرسلين، وقتلهم الرجل الصالح ظلما، وذكر ظلم الموسرين للفقراء بأن منعوهم حقهم. ثم ذكر أن الصيحة تأخذهم وهم يختصمون فيما بينهم.

فقدم نفي الظلم الذي يقع بين العباد على العمل الذي هو عام ويدخل فيه الظلم وغيره.

وأما في سورة غافر فلم يرد ما يتعلق بعلاقة الفرد بالمجتمع وتظالمهم فيما بينهم بل الكلام فيها على العقيدة. وليس في السورة موطن واحد ذكر فيه ظلم العبد للعبد حتى أنه في الآية الخامسة وهي قوله ﴿**وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه**﴾ لم يذكر الأخذ وإنما ذكر الهمّ بالأخذ.

فناسب تقديم الجزاء على نفي الظلم، والله أعلم.

* * *

﴿إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون * هم وأزواجهم في ظلال على الأرائك متكئون * لهم فيها فاكهة ولهم ما يدّعون * سلام قولاً من رب رحيم﴾.

* * *

يصح أن يكون هذا الكلام من جملة ما يقال للكفار وهو تتمة للكلام السابق فقد قيل لهم **﴿فاليوم لا تُظلم نفس شيئا ولا تُجزون إلا ما كنتم تعملون﴾**.

ثم ذكر لهم عن أصحاب الجنة فقال **﴿إن أصحاب الجنة اليوم...﴾** وذلك زيادة لحسرتهم بأن يروا ما أعدّ لهم من أنواع العذاب ويخبروا بنعيم أهل الجنة.

كما يصح أن يكون هذا استئناف كلام جديد وإخباراً عاما لنا عن أصحاب الجنة ونعيمهم لنقتدي بسيرتهم.

فهو على تقدير كونه خطابا للكافرين يوم القيامة يكون تنديماً لهم وزيادة في حسرتهم.

وعلى تقدير كونه إخباراً لنا عن نعيمهم في ذلك اليوم يكون باعثاً لنا لنكون منهم.

وقد صيغ هذه الصيغة الاحتمالية لتحتمل الأمرين. فهو من ناحية تنديم للكافرين يوم القيامة. وهو من ناحية أخرى حث لأهل الدنيا فجمع بين الأمرين. ولو خاطب أصحاب الجنة قائلا (يا أصحاب الجنة إنكم اليوم في شغل فاكهون...) كما خاطب الكافرين بقوله **﴿ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون﴾** لم يجمع هاتين الفائدتين. جاء في (روح المعاني): «قوله تعالى **﴿إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون﴾** على تقدير كون الخطاب السابق خاصا بالكفرة من جملة ما سيقال لهم يومئذ زيادة لحسرتهم وندامتهم فإن الإخبار بحسن حال أعدائهم إثر بيان سوء حالهم مما يزيدهم مساءة على مساءة. وفي حكاية ذلك مزجرة لهؤلاء الكفرة عماهم عليه ومدعاة إلى الاقتداء بسيرة المؤمنين.

وعلى تقدير كونه عاما ابتداء كلام وإخبار لنا بما يكون في يوم القيامة إذا صار كل إلى ما أعد لهم من الثواب والعقاب»[1].

لقد أخبر عن أصحاب الجنة بأنهم في شغل والشغل هو الأمر الذي يشغل المرء عما سواه فلا يلتفت إلى غيره إما لكونه موجبا للمسرة أو للمساءة. ولما قال (فاكهون) علم بأنهم مشغولون بالنعيم فلا يعنيهم أمر أهل النار ولا أهوال يوم القيامة ولا غير ذلك من الأمور.

---

(١) روح المعاني ٣٤/٢٣.

* * *

﴿إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون * هم وأزواجهم في ظلال على الأرائك متكئون * لهم فيها فاكهة ولهم ما يدّعون * سلام قولاً من رب رحيم﴾.

* * *

يصح أن يكون هذا الكلام من جملة ما يقال للكفار وهو تتمة للكلام السابق فقد قيل لهم **﴿فاليوم لا تُظلم نفس شيئا ولا تُجزون إلا ما كنتم تعملون﴾**.

ثم ذكر لهم عن أصحاب الجنة فقال **﴿إن أصحاب الجنة اليوم...﴾** وذلك زيادة لحسرتهم بأن يروا ما أعدّ لهم من أنواع العذاب ويخبروا بنعيم أهل الجنة.

كما يصح أن يكون هذا استئناف كلام جديد وإخباراً عاما لنا عن أصحاب الجنة ونعيمهم لنقتدي بسيرتهم.

فهو على تقدير كونه خطابا للكافرين يوم القيامة يكون تنديماً لهم وزيادة في حسرتهم.

وعلى تقدير كونه إخباراً لنا عن نعيمهم في ذلك اليوم يكون باعثاً لنا لنكون منهم.

وقد صيغ هذه الصيغة الاحتمالية لتحتمل الأمرين. فهو من ناحية تنديم للكافرين يوم القيامة. وهو من ناحية أخرى حث لأهل الدنيا فجمع بين الأمرين. ولو خاطب أصحاب الجنة قائلا (يا أصحاب الجنة إنكم اليوم في شغل فاكهون...) كما خاطب الكافرين بقوله **﴿ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون﴾** لم يجمع هاتين الفائدتين. جاء في (روح المعاني): «قوله تعالى **﴿إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون﴾** على تقدير كون الخطاب السابق خاصا بالكفرة من جملة ما سيقال لهم يومئذ زيادة لحسرتهم وندامتهم فإن الإخبار بحسن حال أعدائهم إثر بيان سوء حالهم مما يزيدهم مساءة على مساءة. وفي حكاية ذلك مزجرة لهؤلاء الكفرة عماهم عليه ومدعاة إلى الاقتداء بسيرة المؤمنين.

وعلى تقدير كونه عاما ابتداء كلام وإخبار لنا بما يكون في يوم القيامة إذا صار كل إلى ما أعد لهم من الثواب والعقاب»[1].

لقد أخبر عن أصحاب الجنة بأنهم في شغل والشغل هو الأمر الذي يشغل المرء عما سواه فلا يلتفت إلى غيره إما لكونه موجبا للمسرة أو للمساءة. ولما قال (فاكهون) علم بأنهم مشغولون بالنعيم فلا يعنيهم أمر أهل النار ولا أهوال يوم القيامة ولا غير ذلك من الأمور.

---

(١) روح المعاني ٢٣/٣٤.

ونكّر الشغل ليدل على أن هذا الشغل ليس مما نعهد من الشغل ولا مما نعرف وإنما هو شغل آخر يكفي أن يقال إنهم فاكهون فيه. ولا يحسن التعريف ههنا لأن الشغل المذكور غير معلوم ولا معروف. فأنت إذا سألت شخصا: أين أبوك؟ فقال لك: هو في الشغل، دل ذلك على أنه في الشغل المعهود الذي يشغله كل يوم أو مما يشغله في العادة.

فإن قال لك: هو في شغل، علمت أنه ليس في شغله المعهود وإنما هو شغل آخر طرأ له ولا تعلم أهو شغل في خير أم في مساءة. فقال تعالى إنهم فاكهون في شغلهم. جاء في (التفسير الكبير): «قوله (في شغل) يحتمل وجوها: (أحدها) في شغل عن هول اليوم بأخذ ما آتاهم الله من الثواب فما عندهم خبر من عذاب ولا حساب. وقوله (فاكهون) يكون متمما لبيان سلامتهم. فالله لو قال (في شغل) جاز أن يقال هم في شغل عظيم من التفكر في اليوم وأهواله. فإن من يصيبه فتنة عظيمة ثم يعرض عليه أمر من أموره ويخبر بخسران وقع في ماله يقول: أنا مشغول عن هذا بأهم منه. فقال (فاكهون) أي شغلوا عنه باللذة والسرور لا بالويل والثبور.

و(ثانيها) أن يكون ذلك بيانا لحالهم ولا يريد أنهم شغلوا عن شيء بل يكون معناه هم في عمل ثم بين عملهم بأنه ليس بشاق بل هو ملذ محبوب»[1].

وجاء في (روح المعاني): «والشغل هو الشأن الذي يصد المرء ويشغله عما سواه من شؤونه لكونه أهم عنده من الكل إما لإيجابه كمال المسرة أو كمال المساءة والمراد ههنا الأول وتنكيره للتعظيم كأنه شغل لا يدرك كنهه والمراد به ما هم فيه من النعيم الذي شغلهم عن كل ما يخطر بالبال... وأفرد الشغل باعتبار أنه نعيم وهو واحد بهذا الاعتبار»[2].

إن هذا التعبير يحتمل أن يكون قد أخبر عن أصحاب الجنة بخبرين وهما أنهم في شغل وأنهم فاكهون فيكون (في شغل) خبراً أول و(فاكهون) خبراً ثانيا على النحو الآتي:

إن أصحاب الجنة (في شغل)، (فاكهون).

كما يحتمل أن يكون الخبر هو (فاكهون) و(في شغل) متعلقا به، أي أنهم فاكهون في الشغل. أي:

(١) التفسير الكبير ٩١/٢٦.
(٢) روح المعاني ٣٤/٢٣.

أن أصحاب الجنة (فاكهون في الشغل) أي متمتعون بالشغل.

وبهذا جمع عدة معان وهي: أنهم في شغل. وأنهم فاكهون على العموم سواء كان ذلك في الشغل أم في غيره، وأنهم فاكهون في الشغل.

إنه يصح في العربية أن يقال (إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهين) فيكون الخبر (في شغل) و(فاكهين) حالا من الجار والمجرور. غير أن ما قاله أولى ذلك لأنه لو قالها بالنصب لكان المعنى أنهم فاكهون عند شغلهم فيكون التمتع في الشغل، أما في غيره فهو مسكوت عنه فقد يكونون فاكهين أو غير فاكهين.

فجاء به مرفوعا ليعم ذلك كل الأحوال والأوقات. جاء في (روح المعاني): «والجار مع مجروره متعلق بمحذوف وقع خبراً لإن و(فاكهون) خبر ثان لها. وجوز أن يكون هو الخبر و(في شغل) متعلق به أو حال من ضميره...

والتعبير عن حالهم هذه بالجملة الاسمية قبل تحققها لتنزيل المترقب المتوقع منزلة الواقع للإيذان بغاية سرعة تحققها ووقوعها. وفيه على تقدير خصوص الخطاب زيادة لمساءة المخاطبين»[(1)].

ومعنى (فاكهون) متنعمون متمتعون متلذذون بما يحصل لهم[(2)]. يقال (تفكهت بالشيء) أي تمتعت به[(3)].

وقد قدم (في شغل) على (فاكهون) للاهتمام وذلك لبيان أنهم في الشغل فاكهون، إذ من المعتاد أن يتفكه الإنسان في الراحة من الشغل لا في الشغل. فذكر أنهم في شغل فاكهون إذ أن هذا الشغل ليس كالأشغال الأخرى التي ترهق المرء وتضنيه.

هذا في الشغل فكيف في غيره مما يتفكه فيه الإنسان؟!

* * *

﴿هم وأزواجهم في ظلال على الأرائك متكئون﴾

* * *

يحتمل أن يكون هذا الكلام مستأنفا وهو إخبار جديد عنهم مع أزواجهم فيكون (هم) مبتدأ وما بعده خبرا.

(١) روح المعاني ٢٣/٣٤.
(٢) الكشاف ٢/٥٩١.
(٣) لسان العرب (فكه) ١٧/٤٢٠.

ويحتمل أن يكون (هم) تأكيداً للضمير المستتر في (فاكهون). و(أزواجهم) معطوفا عليه على معنى (إن أصحاب الجنة في شغل فاكهون هم وأزواجهم).

كما تقول: مررت برجلٍ قائم هو وزيد.

فعلى هذا التقدير يكون المعنى إن أصحاب الجنة مع أزواجهم في شغل فاكهون.

فالأزواج يشاركنهم في الشغل والتفكه.

ثم أخبر عنهم جميعا أنهم في ظلال على الأرائك متكئون.

والفرق بين التقديرين أنه على التقدير الأول أي على إعراب (هم) مبتدأ يكون المعنى على النحو الآتي:

(إن أصحاب الجنة في شغل فاكهون) فلم يذكر أن أزواجهم في شغل فاكهون وإنما يدل عليه العموم باعتبار أنهن من أصحاب الجنة.

ثم أخبر عنهم وعن أزواجهم بقوله (هم وأزواجهم في ظلال...) فأخبر عنهم جميعا بأنهم في ظلال وأنهم متكئون على الأرائك. فهذا إخبار عنهم بالنص. والأول إخبار من حيث العموم.

وعلى التقدير الثاني يكون المعنى.

﴿إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون هم وأزواجهم﴾

ثم أخبر عنهم جميعاً بأنهم في ظلال على الأرائك متكئون.

فعلى التقدير الأول يكون الكلام جملتين:

الجملة الأولى: إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون.

والجملة الثانية تفسر هذا الشغل وتبينه وهي قوله (هم وأزواجهم في ظلال على الأرائك متكئون).

وعلى التقدير الثاني يكون الكلام جملة واحدة وأخبار (إن) متعددة وهي (إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون هم وأزواجهم) (في ظلال) (على الأرائك متكئون).

وعلى التقديرين تكون الأزواج يشاركنهم في الشغل والتفكه غير أنه على أحد التقديرين تكون الدلالة بالمعنى العام. والتقدير الآخر تكون الدلالة بالنص.

جاء في (الكشاف): «(هم) يحتمل أن يكون مبتدأ أو أن يكون تأكيداً للضمير في شغل وفي فاكهون على أن أزواجهم يشاركنهم في ذلك الشغل والتفكه والاتكاء على الأرائك تحت الظلال»[1].

وجاء في (البحر المحيط): «ويجوز في (هم) أن يكون مبتدأ وخبره (في ظلال) و(متكئون) خبر ثان، أو خبره (متكئون) وفي ظلال متعلق به، أو يكون تأكيداً للضمير المستكن في (فاكهون). و(في ظلال) حال. و(متكئون) خبر ثان لإنّ. أو يكون تأكيداً للضمير المستكن في شغل المنتقل إليه من العامل فيه. وعلى هذا الوجه والذي قبله يكون الأزواج قد شاركوهم في التفكه والشغل والاتكاء على الأرائك وذلك من جهة المنطوق.

وعلى الأول شاركوهم في الظلال والاتكاء على الأرائك من حيث المنطوق وهن قد شاركنهم في التفكه والشغل من حيث المعنى»[2].

وقد تقول: ولم قال في الجملة الأولى (إن أصحاب الجنة) بإن ولم يقل في الجملة الثانية (إنهم وأزواجهم في ظلال على الأرائك متكئون) بإن؟

والجواب أنه لو قال ذلك لم يحتمل معنى التوكيد وإنما سيحتمل معنى واحداً وهو (إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون)

(إنهم وأزواجهم في ظلال....)

فتكون الآية الثانية إخباراً مستأنفا وليس فيه نص على أن الأزواج يشاركنهم في الشغل والتفكه. فكان التعبير القرآني أولى لأنه يحتمل جميع الوجوه بالنص والمعنى.

وقد تقول: ولم قدم (على الأرائك) على (متكئون)؟

فنقول: إنه لما قدم الشغل في الآية قبلها ثم قال بعده (فاكهون) قدّم مكان الشغل في الآية التالية فقال (في ظلال على الأرائك) وقال بعده (متكئون). فقابل بين الشغل ومكانه. وبين حالتهم في الموطنين. إذ أن هذه الآية مرتبطة بالآية قبلها وهي بيان لما تقدم فيها.

هذا علاوة على فواصل الآي التي تقتضي ذلك من جهة أخرى.

---

(١) الكشاف ٥٩١/٢.

(٢) البحر المحيط ٣٤٢/٧.

* * *

﴿لهم فيها فاكهة ولهم ما يدّعون﴾

* * *

معنى (يدّعون) يطلبون. ومعناه أيضا يتمنّون. يقال: ادّع عليّ ما شئت أي تمنّه[1] فلهم ما يطلبون وما يتمنون.

لقد قدم (لهم) على (فيها) وأخر الفاكهة وذلك أن الكلام عليهم فقد قال (إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون. هم وأزواجهم في ظلال...) فناسب أن يقدم ما تعلق بهم. ثم قال (فيها) أي في الجنة. وهو نظير ما مر من قوله **﴿إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون﴾** وقوله **﴿هم وأزواجهم في ظلال على الأرائك متكئون﴾** فقوله (لهم) يقابل (أصحاب الجنة) ويقابل (هم وأزواجهم) فإن الضمير في (لهم) يعود عليهم. وقوله (فيها) يقابل (في شغل) ويقابل (في ظلال) لأن ذلك فيها أي في الجنة.

لقد وردت في القرآن الكريم تعبيرات مختلفة من نحو هذا التعبير اختلف فيها التقديم والتأخير وذلك نحو قوله تعالى:.

﴿لهم فيها ما يشاؤون كذلك يجزي الله المتقين - النحل ٣١﴾.

وقوله: **﴿لهم فيها ما يشاؤون خالدين كان على ربك وعداً مسؤولا - الفرقان ١٦﴾**.

فقدم في الآيتين (فيها) على (ما يشاؤون).

غير أنه قال في مكان آخر **﴿لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد - ق ٣٥﴾**.

فقدم (ما يشاؤون) وأخر (فيها).

وذلك بحسب ما يقتضيه المقام.

أما قوله تعالى في سورتي النحل والفرقان (لهم فيها ما يشاؤون) بتقديم (فيها) على (ما يشاؤون) فلأن الكلام كان على الجنة.

قال تعالى: **﴿ولنعم دار المتقين * جنات عدن يدخلونها تجري من تحتها الأنهار لهم فيها ما يشاؤون كذلك يجزي الله المتقين - النحل ٣٠ ، ٣١﴾**.

وقال: **﴿قل أذلك خير أم جنة الخلد التي وُعد المتقون كانت لهم جزاء**

---

(١) ينظر الكشاف ٢/٥٩١.

ومصيرا * لهم فيها ما يشاؤون خالدين كان على ربك وعداً مسؤولا - الفرقان ١٥، ١٦﴾.

فالكلام كما ترى على الجنة في الموطنين فقدم ضمير الجنة (فيها) على (ما يشاؤون).

أما آية (ق) التي فيها قدم (ما يشاؤون) على (فيها) فلأن الكلام على من سيدخل الجنة. قال تعالى ﴿**هذا ما توعدون لكل أوّاب حفيظ * من خشي الرحمن بالغيب وجاء بقلب منيب * ادخلوها بسلام ذلك يوم الخلود * لهم ما يشاؤون فيها ولدينا مزيد - ق ٣٢ - ٣٥**﴾.

فقدم (ما يشاؤون) على ضمير الجنة.

والضمير في (يشاؤون) كما هو معلوم يعود على من سيدخل الجنة.

فناسب كل تعبير مكانه.

وقد تقول: لقد قال في آية يس هذه: ﴿**لهم فيها فاكهة ولهم ما يدّعون**﴾.

وقال في سورة فصلت ﴿**ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدّعون - ٣١**﴾.

فكرر (فيها) ولم يكررها في يس. فما الفرق؟

والجواب أن آية يس فيمن هم في الجنة يتنعمون فيها هم وأزواجهم.

أما آية فصلت فالكلام فيها قبل دخول الجنة وهو عند الموت قال تعالى ﴿**إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ألا تخافوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون**﴾.

فالملائكة تتنزل عليهم تبشرهم بالجنة فقال ﴿**ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم ولكم فيها ما تدّعون**﴾ فكرر (فيها) ليعلمهم أن كلا الأمرين إنما هو في الجنة. ولو قال (ولكم ما تدّعون) لاحتمل أن يكون ذلك قبل دخول الجنة عند الخطاب فأعلمهم أن ذلك إنما يكون في الجنة.

أما آية يس فالكلام فيها على من في الجنة فقال ﴿**لهم فيها فاكهة ولهم ما يدّعون**﴾ لأنهم فيها فلا يحتاج إلى ما كرر في آية فصلت والله أعلم.

وقد تقول: ولم قال في آية يس ﴿**لهم فيها فاكهة**﴾؟

وقال في فصلت ﴿**ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم**﴾؟.

والجواب أن آية يس في أصحاب الجنة عموما، أما آية فصلت فهي في صنف معين من أهل الجنة وهم الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا.

ولاشك أن هؤلاء أعلى منزلة من عدد غير قليل من أهل الجنة. فإن الاستقامة هي الالتزام بالشرع عملا وانتهاء والاستمرار على ذلك، وليس كل أهل الجنة كذلك فإن منهم من لم يستقم في حياته ولم يلتزم بحدود الشرع غير أن الله ادخله الجنة تفضلا منه سبحانه.

فقال في الذين استقاموا ﴿**ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم**﴾ وقال في أصحاب الجنة عموما ﴿**لهم فيها فاكهة**﴾ فكان الجزاء للذين استقاموا أعلى فإن ذلك أعم من مجرد الفاكهة. فالفاكهة ليست إلا جزءاً مما تشتهي النفس.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن هؤلاء الذين استقاموا على الشرع أبعدوا أنفسهم عن الشهوات وحرموها كثيراً مما كانت تطلب فأطلقها الله لهم في الآخرة بمقابل الحرمان في الدنيا فقال ﴿**ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم**﴾.

وقد تقول: وما الفرق بين ما تشتهي وما تدّعي؟

والجواب أن ما تدّعيه معناه ما تريده وما تطلبه بالقول، وما تشتهيه هو ما تريده النفس سواء طلبته أم لم تطلبه.

فقد تشتهي النفس شيئا ولا تطلبه لأسباب عدة. فذكر تعالى أن لهؤلاء الأمرين كليهما. فإذا اشتهت أنفسهم شيئا كان لهم ذلك وإن لم يطلبوه. فإنه يكفي أن يخطر في أنفسهم خاطر رغبة في شيء فيحققه الله لهم وإن لم تجر ألسنتهم بذكره، ولهم أيضا ما يطلبون. فذكر ما يدور في النفس وما يطلبه اللسان، والله أعلم.

* * *

﴿سلام قولا من رب رحيم﴾

* * *

أي يحييهم رب العزة قائلا (سلام عليكم).

قيل: ويحتمل أن يكون معنى (سلام) ههنا: خالصا لهم لا شوب فيه.

أي ولهم ما يدّعون خالصا لهم على «أن (ما يدّعون) مبتدأ وخبره (سلام).

بمعنى: ولهم ما يدّعون سلام خالص لا شوب فيه»[1] قال ذلك رب العزة قولا يعدهم به. وهذا معنى قوله ﴿قولا من رب رحيم﴾[2].

وقد تقول: ولم لم يقل (سلام عليكم)؟

والجواب أنه لم يقل ذلك ليشمل المعنيين: التحية وأنه خالص لهم.

ولو قال (سلام عليكم) لم يحتمل إلا معنى واحداً وهو التحية.

وقد تقول: قال ههنا **﴿سلام قولا من رب رحيم﴾**.

وقال في فصلت **﴿نزلا من غفور رحيم﴾**.

فما الفرق؟

والجواب أننا ذكرنا أن آية يس فيمن هو في الجنة. وأن آية فصلت فيمن لم يدخلها بعد وإنما هو يبشر بها.

فقال في (فصلت) (نزلا) لأن النزل ما هُيِّيء للضيف إذا نزل عليه من طعام ومكان. ومعنى «أقمت لهم نزلا أي أقمت لهم غذاءهم وما يصلح معهم أن ينزلوا عليه»[3].

ومعنى ذلك أن هذا ما أعده لهم عند نزولهم في الجنة.

وقال (من غفور رحيم) فذكر المغفرة لأن الحساب لم يحصل بعد وهم يخافون من ذنوبهم ويرجون أن يغفرها الله لهم فطمأنتهم الملائكة بقوله (نزلا من غفور رحيم).

أما آية يس فإنها في أهل الجنة وهم يتنعمون بها وقد انتهى الحساب وليس ثمة معاصٍ أو ذنوب يرجون مغفرتها فقال **﴿سلام قولا من رب رحيم﴾** فذكر كلمة (رب) لأنها الأنسب فالرب هو المربي وهو متولي أمرهم وراعي أحوالهم يرعاهم ويكرمهم وينعمهم. ووصفه بالرحمة لأن رحمته مما يحتاجون إليها البتة، فالجنة هي مستقر رحمته. فلا تنقطع رحمته عنهم أبدا.

لقد جمع الله في هذه الآيات القليلة كل أسباب السعادة والنعيم وأبعد عنهم كل دواعي الضيق والبرم والملل.

---

(١) الكشاف ٢/٥٩١، وينظر فتح القدير ٤/٣٦٥.

(٢) ينظر الكشاف ٢/٥٩١.

(٣) ينظر لسان العرب (نزل) ١٤/١٨١.

١- فقد ذكر أن أصحاب الجنة في شغل. فأبعد عنهم الملل الحاصل من الفراغ والبرم الذي يصدر عنه. فقد يكون الفراغ مملا يبرم الإنسان به.

٢- وليعلم أن هذا الشغل ليس من الشغل المضني الممل المزعج الذي يرهق صاحبه قال (فاكهون) أي متنعمون متمتعون.

فأبعد الملل من الفراغ، والضيق والبرم من الشغل.

٣- وأبعد عنهم وحشة الوحدة التي تقتل الإنسان وتدخل الكآبة عليه مهما كان النعيم الذي يتقلب فيه فقال (هم وأزواجهم)، فذكر أحب الصحبة إليهم وألصقها بهم وهي التي يفر الإنسان إليها في الأخير. ففي آخر المطاف يترك المرء كل صحبة ثم يعود إلى زوجه.

وإذا قصد بالأزواج أمثالهم وقرناءهم فذلك يعم الجميع.

٤- وذكر حسن المكان وجماله فقال (في ظلال) مما يدل على الشجر، وهو يعم أيضا أنواع الظلال ولا يقتصر على ظل من نوع واحد أو ما يكون من شيء واحد.

٥- ثم ذكر بهجة المكان ونعيمه وأن فيه أسباب الراحة فقال (على الأرائك).

٦- وذكر أهنأ الجلسات والهيئات وأروحها مما يدل على تمام الراحة فقال (متكئون).

٧- وذكر فيها ألذ ما يؤكل من الطعام وأهنأه وأدل على سعة العيش وهي الفاكهة.

٨- ثم لئلا يظن أن ليس لهم إلا الفاكهة ذكر أن لهم ما يتمنون وما يطلبون.

٩- ثم ذكر الأمن والسلام العام فإن الخوف من فقدان هذا النعيم أو تغيره أو حصول شيء مما يكره ينغص العيش فذكر السلام.

١٠- وقد أطلق السلام ولم يقيده بشيء فشمل كل معاني السلام.

١١- ثم أبعد عنهم المجرمين وفصلهم منهم فقال ﴿**وامتازوا اليوم أيها المجرمون**﴾ أي انفصلوا وكونوا على حدة فكان أمن وسلام مطلق.

١٢- وقال (من رب) أي راع لهم متولٍّ أمرهم.

١٣- ووصفه بالرحمة قائلا (رحيم) للحاجة إلى الرحمة على كل حال.

فكانت السعادة في المكان والخلان وتحقق الأماني والأمان ورعاية الرحيم الرحمن.

اللهم اجعلنا منهم يا أرحم الراحمين.

﴿وامتازوا اليوم أيها المجرمون * ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين * وآن اعبدوني هذا صراط مستقيم * ولقد أضلّ منكم جِبِلاً كثيراً أفلم تكونوا تعقلون﴾.

* * *

﴿وامتازوا اليوم أيها المجرمون﴾

أي انفردوا عن المؤمنين وكونوا على حدة، ونحوه قوله تعالى: **﴿ويوم تقوم الساعة يومئذ يتفرقون - الروم ١٤﴾** وقوله **﴿فأقم وجهك للدين القيم من قبل أن يأتي يوم لا مردّ له من الله يومئذ يصدّعون - الروم ٤٣﴾**. وقوله **﴿ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين أشركوا مكانكم أنتم وشركاؤكم فزيّلنا بينهم - يونس ٢٨﴾**[١].

وورود هذه الآية بعد قوله **﴿سلام قولا من رب رحيم﴾** من ألطف المناسبات ذلك أن السلام إنما يكون عند خلو المكان من المجرمين فإن كان فيه مجرمون فلا سلام فمازهم من فريق المؤمنين ومكانهم فعمهم السلام.

وقيل: إن معنى قوله **﴿امتازوا اليوم أيها المجرمون﴾** انفردوا بعضكم عن بعض فيكون لكل كافر بيت من نار يكون فيه لا يرى ولا يُرى[٢].

جاء في (التفسير الكبير): «(امتازوا) بعضكم عن بعض على خلاف ما للمؤمن من الاجتماع بالإخوان الذي أشار إليه بقوله تعالى (هم وأزواجهم) فأهل النار يكون لهم العذاب الأليم وعذاب الفرقة أيضا ولا عذاب فوق الفرقة»[٣].

قال في (روح المعاني): «ولعل هذا بعد زمان من أول دخولهم فلا ينافي عتاب بعضهم بعضا الوارد في آيات آخر كقوله تعالى **﴿وإذ يتحاجّون في النار﴾**»[٤].

ويبدو إن صح هذا القول أن التمايز أول ما يكون بينهم وبين المؤمنين ثم يكون بينهم فيما بعد. والله أعلم..

---

(١) ينظر الكشاف ٢/٥٩١، تفسير ابن كثير ٣/٥٧٦.
(٢) ينظر الكشاف ٢/٥٩١، روح المعاني ٢٣/٣٩.
(٣) التفسير الكبير ٢٦/٩٥.
(٤) روح المعاني ٢٣/٣٩.

﴿ألم أعهد إليكم يا بني آدم أن لا تعبدوا الشيطان إنه لكم عدو مبين﴾

* * *

بعد أن خاطب المجرمين وأمرهم بالإنفراد عن المؤمنين خاطب عموم بني آدم وذكّرهم بما عهد إليهم من ترك عبادة الشيطان وأمرهم بعبادة الله وحده لأن عاقبة المجرمين تلك إنما كانت بسبب عبادة الشيطان وعدم طاعة الله.

ومعنى (ألم أعهد) - كما يقول المفسرون - ألم أوص، والعهد الوصية وعهد إليه إذا وصاه[1].

والحقيقة أن ثمة اختلافا بين العهد والوصية. فإن العهد أقوى من الوصية ذلك أن العهد يكون بمعنى الموثق واليمين يحلف بها الرجل[2].

والفرق بين الذي يعهد والذي يوصي أن العاهد هو صاحب الشأن أما الموصي فقد لا يكون صاحب الشأن فقد يقول لك صديقك: أوصيك بفلان خيرا، وأوصيك ألا تشارك فلانا في تجارة وأوصيك باستشارة فلان وأخذ نصيحته. فهذه وصية من باب النصح وليس الموصي صاحب الشأن بخلاف ما لو قال: أعهد إليك أمر فلان أي أنزعه من عهدتي إلى عهدتك فتكون أنت مسؤولا عنه.

ومعنى عهد إليه كلفه وحمله الأمر وجعله مسؤولا عنه وليست وصى كذلك. فالعاهد هو صاحب الشأن الذي بيده الأمر.

ومن هذا يتضح أن العهد أقوى من الوصية.

ولم يسند فعل العهد في القرآن الكريم إلى غير الله تعالى بخلاف فعل الوصية فإنه أسند إلى الله وإلى غيره. قال تعالى **﴿وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل أن طهرا بيتي - البقرة ١٢٥﴾**.

وقال **﴿ولقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما - طه ١١٥﴾**.

وقال: **﴿ألم أعهد إليكم يا بني آدم﴾**.

وقال: **﴿الذين قالوا إن الله عهد إلينا ألا نؤمن لرسول حتى يأتينا**

---

(٢) ينظر الكشاف ٥٩/٢، التفسير الكبير ٩٦/٢٦.

(٣) لسان العرب (عهد) ٣٠٥/٤.

بقربان تأكله النار - آل عمران ١٨٣﴾.

في حين قال: ﴿**ووصى بها إبراهيم بنيه ويعقوب - البقرة ١٣٢**﴾.

وقال: ﴿**من بعد وصية توصون بها أو دين - النساء ١٢**﴾.

وقال: ﴿**ولقد وصينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم - النساء ١٣١**﴾.

وقد أسند هذا العهد إلى نفسه - شأن غيره من أفعال العهد - لأهمية هذا الأمر وليحملوه محمل الجد والطاعة والعمل به على أتم حال. فلم يبن الفعل للمجهول ولم يسنده إلى الرسل فلم يقل (ألم يُعهد إليكم) أو (ألم يعهد إليكم رسلي) ذلك أن هذا الأمر إنما هو غاية ما خلق له الثقلان فإنهم لم يخلقوا إلا لعبادته سبحانه كما قال تعالى ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون - الذاريات ٥٦**﴾.

وعهده إليهم إنما جاء على ألسنة الرسل بما أنزله عليهم سبحانه[١]. ونداؤهم ببني آدم إشارة إلى عداوة الشيطان لأبيهم آدم وإخراجه من الجنة وذلك ليذكروا ويأخذوا حذرهم. ونظير ذلك أن تذكّر شخصا أوقع شخص آخر بأبيه مصيبة فادحة عمداً من شدة بغضه له ثم جاء يشارك ابنه في مال فينصحه ناصح محذراً فيقول له: يا ابن فلان، تذكيراً له وتحذيرا.

جاء في (روح المعاني): «والنداء بوصف البنوة لآدم كالتمهيد لهذا التعليل والتأكيد لعدم جريهم على مقتضى العلم فهم والمنكرون سواء»[٢].

* * *

﴿أن لا تعبدوا الشيطان﴾

أي لا تطيعوه فيما يوسوس به إليكم ويزينه في قلوبكم[٣].

وعبر عن ذلك بالعبادة لا بالطاعة لأن العبادة ليست مجرد الطاعة فأنت قد تطيع شخصا ولا تعبده كطاعة أولي الأمر وطاعة الوالدين وغيرهم. ثم إن الطاعة قد تكون عن طريق الإكراه فقد يكرهك من ينفذ أمره على الطاعة ويحملك عليها وهذه لا تسمى عبادة وإنما العبادة تعني الطاعة مع الخضوع والاستسلام والانقياد للأمر والتذلل[٤].

---

(١) ينظر التفسير الكبير ٩٦/٢٦، روح المعاني ٤٠/٢٣، الكشاف ٥٩١/٢.

(٢) روح المعاني ٤٠/٢٣.

(٣) ينظر الكشاف ٥٩١/٢، التفسير الكبير ٩٦/٢٦.

(٤) ينظر لسان العرب (عبد) ٢٦٠/٤ - ٢٦٣.

جاء في (روح المعاني): «والمراد بعبادة الشيطان طاعته فيما يوسوس به إليهم ويزينه لهم عبر عنها بالعبادة لزيادة التحذير والتنفير عنها ولوقوعها في مقابلة عبادته عز وجل»[1].

وعبادة الشيطان لا تختص بالسجود له أو ذكره على سبيل التعظيم أو إقامة الشعائر له وإنما تكون بتنفيذ مقاصده ومراده واتباع خطواته فكل ذلك عبادة له وكل عبادة لغير الله إنما هي عبادة للشيطان ولذلك سمى الله سبحانه عبادة الأصنام عبادة للشيطان. قال تعالى مخبراً عن سيدنا إبراهيم عليه السلام ﴿**إذ قال لأبيه يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا * ... يا أبت لا تعبد الشيطان إن الشيطان كان للرحمن عصيا - مريم ٤٢ - ٤٤**﴾.

فقال له أبوه ﴿**أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم لئن لم تنته لأرجمنك واهجرني مليا - مريم ٤٦**﴾.

فجعل عبادة الأصنام عبادة للشيطان يدل على ذلك قوله ﴿**لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر**﴾ ورد أبيه عليه ﴿**أراغب أنت عن آلهتي يا إبراهيم**﴾.

* * *

﴿إنه لكم عدو مبين﴾

* * *

تعليل للنهي فإن ذلك يوجب الابتعاد منه لا عبادته واتباعه.

ومعنى (مبين) ظاهر العداوة مظهر لها. فإن معنى (أبان) ظهر وأظهر. تقول (أبان الرجل) أي بان أمره وظهر و(أبان الرجل) أظهر أمره وبينه. فإن الشيطان ظاهر العداوة ومظهر لها فكيف يعبده الناس؟!

إن العدو قسمان:

قسم مظهر لعداوته مبين لها.

وقسم مخفٍ لها غير مبين.

وإن العداوة قسمان:

عداوة ظاهرة بينة وإن أراد صاحبها إخفاءها.

وعداوة خفية.

---

(١) روح المعاني ٢٣/٤٠.

وإن الشيطان عدو ظاهر العداوة ليس في عداوته خفاء وإنه مظهر لها غير مخفيها. وقد أظهر هذه العداوة وذكرها لربه صراحة ﴿**قال فبما أغويتني لأقعدن لهم صراطك المستقيم * ثم لآتينهم من بين أيديهم ومن خلفهم وعن أيمانهم وعن شمائلهم ولا تجد أكثرهم شاكرين - الاعراف ١٦، ١٧**﴾.

وقال: ﴿**ولأضلنهم ولأمنينهم - النساء ١١٩**﴾.

فكيف يعبد من دون الله مع كل ذلك؟

وقد قدم الجار والمجرور (لكم) فقال (إنه لكم عدو مبين) ولم يقل (إنه عدو مبين لكم) وذلك لغرض الاختصاص فهو عدو لنا خاصة، وكل همه أن يضلنا ويبعدنا عن طاعة ربنا فيدخلنا النار.

ولو قال (إنه عدو مبين لكم) لكان المعنى أن الإبانة لنا أما العداوة فليست لنا نصا بل ربما كانت لنا أو لغيرنا.

* * *

﴿وأن اعبدوني هذا صراط مستقيم﴾

أي ما نهيتكم عنه من عبادة الشيطان، وأمركم بعبادتي إنما هو صراط مستقيم لا صراط أقوم منه. وكل طريق آخر هو غير مستقيم. وتنكير الصراط لا يعني أن ثمة طرقا أخرى مستقيمة. ولا يعني أنه أحد الطرق المستقيمة بل المقصود وصفه بالاستقامة. فقد ينكرَ الشيء وهو واحد ولا شيء معه كقوله تعالى ﴿**سلام قولا من رب رحيم**﴾.

وقوله ﴿**تنزيل من حكيم حميد**﴾ إذ المقصود وصف الرب بالرحمة ووصف المنزل بأنه حكيم حميد.

وكذلك ههنا فإن المقصود وصف الطريق بالاستقامة. فالاستقامة هي المطلوبة على كل حال. جاء في (روح المعاني): «وفيه أن المطلوب الاستقامة والأمر دائر معها وقليلها كثير»[1].

وقيل إن التنكير للمبالغة والتعظيم[2]. جاء في (الكشاف): «(صراط مستقيم) يريد صراط بليغ في بابه بليغ في استقامته جامع لكل شرط يجب أن يكون عليه.

(١) روح المعاني ٤١/٢٣.
(٢) روح المعاني ٤٠/٢٣.

ويجوز أن يراد هذا بعض الصرط المستقيمة توبيخا لهم عن العدول عنه والتفادي عن سلوكه كما يتفادى الناس عن الطريق المعوج الذي يؤدي إلى الضلالة والتهلكة. كأنه قيل: أقل أحوال الطريق الذي هو أقوم الطرق أن يعتقد فيه كما يعتقد في الطريق الذي لا يضل السالك كما يقول الرجل لولده وقد نصحه النصح البالغ الذي ليس بعده: هذا فيما أظن قول نافع غير ضار توبيخا له على الأعراض عن نصائحه»[١].

وذكر الصراط إشارة إلى أن الإنسان سالك مجتاز. ولذا كانت به حاجة إلى الطريق المستقيم يسير عليه في الحياة الدنيا ويجتاز منه إلى الآخرة مفضيا به إلى دار السعادة.

فالإنسان لابد له من الصراط المستقيم يسير على وفقه في الحياة لئلا يضل ويشقى ويفضي به إلى جنان النعيم عند الرحمن الرحيم. جاء في (التفسير الكبير): «وفي ضمن قوله تعالى (هذا صراط) إشارة إلى أن الإنسان مجتاز لأنه لو كان في دار إقامة فقوله (هذا صراط مستقيم) لا يكون له معنى لأن المقيم يقول: وماذا أفعل بالطريق وأنا من المقيمين؟»[٢].

وقدم النهي عن عبادة الشيطان على الأمر بعبادته سبحانه لأكثر من سبب. منها أن عبادة الشيطان تفسد عبادة الله. فإن عبادة الله إذا داخلتها عبادة الشيطان فسدت وحبط العمل. فعبادة الله مع عبادة الشيطان شرك لا تنجي صاحبها من النار ولا تدخله الجنة.

أن عبادة الشيطان مع عبادة الله تضر، وعبادة الله مع عبادة الشيطان لا تنفع. وعلى أية حال فعبادة الشيطان تقود إلى النار حتى لو اقترنت بعبادة الله. فنهى عما يوقع الفرد في النار ولا ينفع معه عمل.

ومن عبادة الشيطان عبادة الأصنام سواء كانوا حجراً أم بشراً فإن عبادة الأصنام إذا اقترنت بعبادة الله أفسدتها وقادت صاحبها إلى النار.

ومنها أن ترك عبادة الشيطان من باب دفع الضرر. وأن عبادة الله من باب جلب المنفعة ودفع الضرر. غير أنها لا تنفع ولا تدفع إلا إذا تركت عبادة الشيطان. فعبادة الله لا تؤتي ثمرتها إلا بترك عبادة الشيطان فالنهي عن عبادة الشيطان مقدم لتؤدي

(١) الكشاف ٢/٥٩٢.

(٢) التفسير الكبير ٢٦/٩٩.

عبادة الله غايتها وتؤتي أكلها.

ومنها أن تنفيذ النواهي أيسر من تنفيذ الأوامر فإن الإنسان يستطيع أن يكف نفسه عن أشياء كثيرة لكنه قد لا يستطيع القيام بأعمال كثيرة. فالكف عن المحارم أيسر من القيام بالطاعات ولذا قال ﷺ (ما أمرتكم بشيء فائتوا منه ما استطعتم وما نهيتكم عنه فانتهوا عنه) أو كما قال.

فالإنسان يستطيع أن يترك العبادات ولكنه يثقل عليه فعلها.

فبدأ بما هو أيسر عليه.

ومنها أنك إذا وجدت إنسانا ضالا عن الطريق فإنك لابد أن توقفه عن المضي فيه أولاً ثم تعيده إلى الطريق المستقيم وعبادة الشيطان ضلال فلابد من تركها أولا ليخلو القلب إلى الله.

ومنها أنه وجد أكثر بني آدم يعبدون الشيطان كما قال تعالى ﴿**وإن تطع أكثر من في الأرض يضلوك عن سبيل الله - الأنعام ١١٦**﴾ فنهاهم عما هم فيه لتستقيم عبادتهم لله وتصح وذلك نحو أن تجد شخصا ساقطا في مستنقع أو راكسا في الوحل فلابد أن تخرجه مما هو فيه أولا ثم تقوم بتنظيفه بعد ذلك.

وقيل أيضا أن «تقديم النهي على الأمر لما أن حق التخلية التقدم على التحلية.

قيل وليتصل به قوله تعالى (هذا صراط مستقيم) بناء على أن الإشارة إلى عبادته تعالى لأنه المعروف في الصراط المستقيم»[1].

* * *

﴿ولقد أضل منكم جبِلاً كثيرا أفلم تكونوا تعقلون﴾

(الجبِلّ) الخلق الكثير[2] والأمة العظيمة[3] فقوله (أضل منكم جبِلا) يعني أنه أضل خلقا كثيرا. ثم وصفه مع ذلك بالكثرة فدل ذلك على تعاظم الجموع وكثرتها فدل ذلك على المبالغة في الكثرة. ولذا لا يسدّ قولنا (خلقا كثيرا) مسد (جبلا كثيرا) فإن قولنا (خلقا كثيرا) يعني (جبِلا) ثم وصف الجبلّ بالكثرة للدلالة على الكثرة الكاثرة ممن أضلهم الشيطان.

(١) روح المعاني ٢٣/٤٠.
(٢) لسان العرب (جبل) ١٣/١٠٤، تفسير ابن كثير ٣/٥٧٦.
(٣) البحر المحيط ٧/٣٤٤.

إن مادة (جبل) التي أخذ منها لفظ (الجبلّ) تجمع ثلاثة معان:

١- الكثرة كما ذكرنا. يقال: حيٌّ جِبْل أي كثير.

٢- الغلظة والشدة ومنه الجبل لما عظم من أوتاد الأرض وطال. ويقال (أجبل الشاعر) إذا صعب عليه القول كأنه انتهى إلى جبل منه.

والجَبْل الضخم.

٣- القبح يقال: أنت جَبِل وجَبْل أي قبيح[1].

ولعله اختار هذه اللفظة دون (الخلق) ليجمع هذه المعاني كلها.

فإن ذلك يدل على الكثرة كما ذكرنا، ويدل على أن هؤلاء الذين أضلهم الشيطان إنما هم عتاة ظلمة غلاظ الطباع قساة القلوب كحجارة الجبل أو أشد قسوة لا يرقبون في مؤمن إلاً ولا ذمة. متجبرون على خلق الله ولاسيما الضعفاء منهم.

وقد وصف الله سبحانه هؤلاء الضُلال بالقسوة فقال ﴿**فلولا إذ جاءهم بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون - الأنعام ٤٣**﴾. وقال: ﴿**ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون - الحديد ١٦**﴾. وقال ﴿**ليجعل ما يلقي الشيطان فتنة للذين في قلوبهم مرض والقاسية قلوبهم وإن الظالمين لفي شقاق بعيد - الحج ٥٣**﴾.

وقال ﴿**فويل للقاسية قلوبهم من ذكر الله - الزمر ٢٢**﴾.

ومما يدل على ما ذكرناه ما فعله أصحاب القرية بالرسل وبمن آمن بهم مما ذكره في السورة فاختيار لفظ (الجبِلّ) مناسب لما ورد في السورة أيضا.

كما يدل ذلك على قبح بواطنهم وسوء معتقدهم وأفعالهم فإن عبادة الشيطان تدع القلوب سوداء والنفوس مظلمة قبيحة بخلاف عبادة الله فإنها تنير القلوب وتزكي النفوس وتزين الباطن. فجمع بقوله ﴿**ولقد أضل منكم جبِلا كثيرا**﴾ هذه المعاني كلها ولا تؤدي كلمة (خلق) ما أدته كلمة (جبلّ).

هذا إضافة إلى أن جرس الكلمة وبناءها يوحي بالثقل فإن كلمة (جبلّ) ثقيلة ثقل

(١) تنظر لسان العرب (جبل) ١٣/١٠٤ - ١٠٥.

الضلال وضغطه على النفوس وثقل الغلظة والشدة، وثقل القبح على النفوس.

لقد بين الله في هذه الآية عداوة الشيطان الظاهرة والمستمرة فإنه لم يكتف بإغواء أبيهم آدم وإخراجه من الجنة بل أضل من أبنائه خلقا كثيرا، أفلا يدعو هذا إلى الاتعاظ وأخذ الحذر منه؟

وقال ﴿**أفلم تكونوا تعقلون**﴾ دون (أفلم تكونوا تعلمون) لأن من عنده مسكة من العقل ابتعد عن طريق الشيطان وأخذ حذره منه حتى لو لم يكن عنده من العلم شيء. فإن وجود العقل كاف للابتعاد عن الضرر ومصدره.

وجاء بالفاء في قوله ﴿**أفلم تكونوا تعقلون**﴾ لإرادة السبب أي أليس ذلك سببا كافيا للبعد عنه والحذر منه؟

واختيار لفظ (الإضلال) أنسب شيء مع قوله ﴿**هذا صراط مستقيم**﴾ لأن السالك يريد أن يسلك طريقا مستقيما، والإضلال إنما هو إبعاد عن الطريق المستقيم.

فالله يهدينا إلى الصراط المستقيم والشيطان يضلنا عنه فأيهما أجدر بالعبادة. جاء في (روح المعاني): «(ولقد أضل منكم جبلا كثيرا) استئناف مسوق لتشديد التوبيخ وتأكيد التقريع ببيان عدم اتعاظهم بغيرهم إثر بيان نقضهم العهد فالخطاب لمتأخريهم الذين من جملتهم كفار خصوا بزيادة التوبيخ والتقريع لتضاعف جناياتهم.

وإسناد الإضلال إلى ضمير الشيطان لأنه المباشر للإغواء... ﴿**أفلم تكونوا تعقلون**﴾ عطف على مقدر يقتضيه المقام أي أكنتم تشاهدون آثار عقوباتهم فلم تكونوا تعقلون أنها لضلالهم أو فلم تكونوا تعقلون شيئا أصلا حتى ترتدعوا عما كانوا عليه كيلا يحيق بكم العذاب الاليم»[1].

* * *

﴿هذه جهنم التي كنتم توعدون * اصلوها اليوم بما كنتم تكفرون * اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون * ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط فأنّى يبصرون * ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم فما استطاعوا مُضياً ولا يرجعون * ومن نعمّره ننكّسه في الخَلْق أفلا يعقلون﴾.

* * *

(١) روح المعاني ٢٣/٤١.

﴿هذه جهنم التي كنتم توعدون﴾

بعد أن ذكر الذين أضلهم الشيطان ذكر مآلهم وحالهم فقد وقفهم على شفير جهنم وقرّعهم قائلا: انظروا هذه جهنم التي كنتم توعدون فكذبتم بها واتبعتم الشيطان فاصلوها وقاسوا حرها. جاء في (روح المعاني): «قوله تعالى ﴿**هذه جهنم التي كنتم توعدون**﴾ استئناف يخاطبون به بعد تمام التوبيخ والتقريع والإلزام والتبكيت عند إشرافهم على شفير جهنم أي هذه التي ترونها جهنم التي لم تزالوا توعدون بدخولها على ألسنة الرسل عليهم السلام والمبلغين عنهم بمقابلة عبادة الشيطان»[1].

لقد قال ﴿**هذه جهنم**﴾ ولم يقل (تلك) للدلالة على أنها قريبة منهم مرئية وفي هذا من التبكيت والتقريع والتخويف ما فيه.

وقال (جهنم) باسمها العلم ولم يقل (هذه النار) كما قال في سورة الطور فإنه قال فيها ﴿**هذه النار التي كنتم بها تكذبون ١٤**﴾ ذلك أنه قال في الطور قبل هذه الآية ﴿**يوم يُدعَون إلى نار جهنم دعًا**﴾ فذكر النار فناسب أن يقول (هذه النار) دون آية يس.

وقال ﴿**التي كنتم توعدون**﴾ ولم يقل (التي وُعدتم) للدلالة على استمرار الوعد وتطاوله. ولو قال (وعدتم) لم يفد الاستمرار.

وبنى الفعل (توعدون) للمجهول ولم يذكر الواعد للدلالة على أن الواعدين كثر وأنهم جهات متعددة وهم رسل الله والمبلغون عنهم.

وقال (توعدون) في يس و(تكذّبون) في الطور لمناسبة كل تعبير سياقه الذي ورد فيه فإنه تردد في سورة يس الوعد فقد قال ﴿**ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين ٤٨**﴾ وقال ﴿**هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون ٥٢**﴾ وقال ﴿**هذه جهنم التي كنتم توعدون ٦٣**﴾ فناسب قوله (كنتم توعدون).

وقال (تكذّبون) في الطور لما سبق هذه الآية قوله ﴿**فويل يومئذ للمكذبين ١١**﴾. فناسب قوله (تكذبون) في الطور و(توعدون) في يس.

---

(١) روح المعاني ٢٣/٤١، وانظر التفسير الكبير ٢٦/١٠٠.

﴿اصلوها اليوم بما كنتم تكفرون﴾

اصلوها أمر من الفعل (صلي النار) أي قاسى حرها[1].

والمعنى قاسوا حر جهنم اليوم بسبب استمراركم على الكفر في الدنيا.

وقال (اليوم) لما ذكر الوعد قبلها فقال ﴿**هذه جهنم التي كنتم توعدون**﴾.

وكانوا يكذبون بهذا الوعد ويسخرون منه قائلين ﴿**متى هذا الوعد إن كنتم صادقين**﴾ فقال لهم: اليوم تنفيذ الوعد الذي كنتم توعدونه فلا تأخير ولا إرجاء. ولذا تردد ذكر (اليوم) في هذه الآيات بإزاء ذكر الوعود فقال ﴿**فاليوم لا تُظلم نفس شيئا**﴾ وقال ﴿**إن أصحاب الجنة اليوم في شغل فاكهون**﴾وقال ﴿**اصلوها اليوم بما كنتم تكفرون**﴾ ﴿**اليوم نختم على أفواههم**﴾.

وقال ﴿**بما كنتم تكفرون**﴾ للدلالة على استمرارهم على الكفر ولم يقل (بما كفرتم) فإن ذلك لا يفيد الدوام والاستمرار. وهو بإزاء قوله تعالى في الآية السابقة ﴿**كنتم توعدون**﴾ الذي يدل على استمرار التذكير والوعد. فدوام الوعد من الرسل وأتباعهم قابله دوام الكفر منهم.

وقوله (تكفرون) يفيد الإطلاق فهو لم يقيد الكفر بأي قيد فلم يقل مثلا (بما كنتم تكفرون بالله أو باليوم الآخر) أو غير ذلك.

إن الفعل (تكفرون) يحتمل معنيين:

الأول معنى الكفر الذي هو نقيض الإيمان.

والآخر الكفران الذي هو نقيض الشكر وهو الكفر بالنعم قال تعالى ﴿**فكفرت بأنعم الله - النحل ١١٢**﴾ وقال ﴿**واشكروا لي ولا تكفرون - البقرة ١٥٢**﴾ وكلاهما موجب للنار. ولو قيده لتعين بمعنى واحد دون آخر فهم كانوا يكفرون بالله وبعموم ما يجب الإيمان به كما كانوا يكفرون بنعمه تعالى.

والسياق يقتضي هذا الإطلاق وارادة المعنيين ذلك لأنه تقدم ذكر الرسل وما دعوهم إليه فكفروا وكذبوا.

كما أنه عدد عليهم نعمه وآياته فكفروا بها وجحدوا. فقد ذكر أنه أحيا الأرض

(١) ينظر لسان العرب (صلو) ١٩/ ٢٠١.

الميتة وأخرج منها حبا منه يأكلون وجعل فيها جنات من نخيل وأعناب وفجر فيها من العيون ليأكلوا من ثمره. وذكر أنه خلق لهم أنعاما هم مالكون لها وأنه ذللها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون ﴿**ولهم فيها منافع ومشارب أفلا يشكرون**﴾.

فهم كفروا بالله وكفروا بنعمه فناسب أن يأتي بما يجمع هذين المعنيين فأطلق ولم يقيد.

جاء في (التفسير الكبير) في قوله ﴿**اصلوها اليوم بما كنتم تكفرون**﴾: «وفي هذا الكلام ما يوجب شدة ندامتهم وحسرتهم من ثلاثة أوجه:

(أحدها) قوله (اصلوها) فإنه أمر تنكيل وإهانة كقوله تعالى ﴿**ذق إنك أنت العزيز الكريم**﴾.

(والثاني) قوله (اليوم) يعني العذاب حاضر ولذاتك قد مضت وأيامها قد انقضت وبقي اليوم العذاب.

(الثالث) وقوله تعالى ﴿**بما كنتم تكفرون**﴾ فإن الكفر والكفران ينبىء عن نعمة كانت يكفر بها. وحياء الكفور من المنعم من أشد الآلام. ولهذا كثيراً ما يقول العبد المجرم: افعلوا بي ما يأمر به السيد ولا تحضروني بين يديه»[1].

وقد تقول: لقد أوجز ههنا فقال ﴿**اصلوها اليوم بما كنتم تكفرون**﴾ وفصل في سورة الطور وأطال فقال ﴿**اصلوها فاصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم إنما تجزون ما كنتم تعملون**﴾ فلم ذاك؟

فنقول: إن كل موطن اقتضى ما ورد فيه فإن المقام في يس مقام إيجاز وفي الطور مقام تفصيل. فقد قال في يس ﴿**هذه جهنم التي كنتم توعدون اصلوها اليوم بما كنتم تكفرون**﴾ ولم يزد على ذلك.

في حين قال في الطور

﴿**فويل يومئذ للمكذبين * الذين هم في خوض يلعبون * يوم يُدَعُّون إلى نار جهنم دعًا * هذه النار التي كنتم بها تكذّبون * أفسحرٌ هذا أم أنتم لا تبصرون * اصلوها فاصبروا أولا تصبروا سواء عليكم إنما تجزون ما كنتم تعملون ١١-١٦**﴾

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/١٠١.

ومن النظر في النصين يتضح ما يأتي:

١- أنه فصل في ذكر صفات أصحاب جهنم وعقوباتهم في الطور وذكر ما لم يذكره في يس. فإنه لم يزد في يس على قوله في أهل النار ﴿**ولقد أضل منكم جبِلاً كثيرا**﴾ في حين قال في الطور ﴿**فويل يومئذ للمكذبن * الذين هم في خوض يلعبون * يوم يُدعَون إلى نار جهنم دعّا**﴾.

٢- لما فصل في ذكر صفاتهم وعقوباتهم ما لم يفصله في يس أكثرَ من تبكيتهم وتقريعهم فقال ﴿**هذه النار التي كنتم بها تكذّبون * أفسحرٌ هذا ام أنتم لا تبصرون * اصلوها فاصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم إنما تجزون ما كنتم تعملون**﴾.

٣- أنه قال في يس ﴿**ولقد أضل منكم جبِلاً كثيرا**﴾ فذكر الضلال على العموم في حين ذكر في الطور أنهم يكذّبون بالنار فقال ﴿**هذه النار التي كنتم بها تكذّبون**﴾. فلما كان التكذيب واقعا على النار ناسب أن يفصل القول فيها ويطيل الكلام عليها وأن يبصرهم بها ويبكتهم عليها. فقال ﴿**هذه النار التي كنتم بها تكذبون * أفسحرٌ هذا أم أنتم لا تبصرون * اصلوها فاصبروا أو لا تصبروا سواء عليكم إنما تجزون ما كنتم تعملون**﴾.

٤- إن المذكورين في الطور أكثر ضلالا وكفراً من المذكورين في يس ذلك أنه قال في يس ﴿**ولقد أضل منكم جبِلاً كثيرا**﴾ والضال قد يكون كافرا وقد يكون لايزال في دائرة الإسلام إلا أنه قد يعمل عمل أهل الضلال في أمر ما كالزنى وشرب الخمر وغيرها من الموبقات فصاحب هذه المنكرات ضال غير أنه ليس كافرا. قال تعالى في تقسيم المواريث ﴿**يبين الله لكم أن تضلّوا - النساء ١٧٦**﴾ و(أن تضلوا) ليس معناه أن تكفروا.

أما في الطور فقد قال ﴿**فويل يومئذ للمكذبين * الذين هم في خوض يلعبون * هذه النار التي كنتم بها تكذبون**﴾ فذكر:

١- أنهم مكذبون على العموم ﴿**فويل يومئذ للمكذبين**﴾.

٢- وأنهم في خوض يلعبون.

٣- أنهم يكذبون بالنار ﴿**هذه النار التي كنتم بها تكذبون**﴾.

فناسب أن يزيد في عقوباتهم ويفصل في ذكرها.
فناسب كل تعبير السياق الذي ورد فيه.

* * *

﴿اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون﴾

* * *

في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم والنسائي وغيرهما عن أنس رضي الله عنه في قوله تعالى ﴿**اليوم نختم على أفواههم**﴾ قال:

«كنا عند النبي ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه. قال: أتدرون مم ضحكت؟ قلنا لا يا رسول الله. قال: من مخاطبة العبد ربه. يقول: يا رب الم تجرني من الظلم؟ فيقول: بلى. فيقول:إني لا أجيز عليّ إلا شاهداً مني. فيقول: كفى بنفسك عليك شهيدا وبالكرام الكاتبين شهودا فيختم على فيه ويقال لأركانه انطقي فتنطق بأعماله ثم يخلّى بينه وبين الكلام. فيقول: بعداً لكنّ وسحقا فعنكن كنت أناضل»[1].

جاء في التفسير الكبير «إن الله تعالى أسند فعل الختم إلى نفسه فقال (نختم) وأسند الكلام والشهادة إلى الأيدي والأرجل لأنه لو قال تعالى (نختم على أفواههم وننطق أيديهم) يكون فيه احتمال أن ذلك كان منهم جبراً وقهراً والإقرار بالإجبار غير مقبول فقال تعالى ﴿**وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم**﴾ أي باختيارها بعدما يقدرها الله تعالى على الكلام ليكون أدل على صدور الذنب منهم.

(الثانية) منها هي أن الله تعالى قال (تكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم) جعل الشهادة للأرجل والكلام للأيدي لأن الأفعال تسند إلى الأيدي قال تعالى ﴿**وما عملته أيديهم**﴾ أي ما عملوه. وقال ﴿**ولا تلقوا بأيديكم**﴾ أي (ولا تلقوا بأنفسكم) فإذاً الأيدي كالعاملة.

والشاهد على العامل ينبغي أن يكون غيره فجعل الأرجل والجلود من جملة الشهود لبعد إضافة الأفعال إليها»[2].

وجاء في (روح المعاني): «ونسبة التكليم إلى الأيدي دون الشهادة لمزيد

(١) ينظر تفسير ابن كثير ٣/٥٧٧، روح المعاني ٢٣/٤٣.
(٢) التفسير الكبير٢٦/١٠١ - ١٠٢.

اختصاصها بمباشرة الأعمال حتى انها كثر نسبة العمل إليها بطريق الفاعلية كما في قوله تعالى ﴿**يوم ينظر المرء ما قدمت يداه**﴾.. وقوله عز وجل ﴿**بما كسبت أيدي الناس**﴾ وقوله جل وجلا ﴿**فبما كسبت أيديكم**﴾ إلى غير ذلك ولا كذلك الأرجل فكانت الشهادة أنسب بها لما أنها لم تضف إليها الأعمال فكانت كالأجنبية. وكان التكليم أنسب بالأيدي لكثرة مباشرتها الأعمال وأضافها إليه فكأنها هي العاملة»[١].

وقد تقول: لقد قال الله تعالى في سورة (النور) ﴿**يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون ٢٣**﴾.

فجعل الألسنة تشهد عليهم وهنا ختم على الأفواه فلم ذاك؟

فنقول: إن السؤال ساقط من أساسه ذلك أن الذين ذكرهم هنا صنف والذين ذكرهم في سورة النور صنف آخر ولا يقتضي أن كل أهل الحشر يختم على أفواههم وأنهم يحاسبون على نمط واحد. بل إن كل صنف يحاسب بما يقتضي الأمر وتكون الشهادة عليه بما ينبغي.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن المقام مختلف ذلك أنه في سورة النور ذكر قصة الإفك ورمي المحصنات وما لاكته الألسنة من بهتان فكان المناسب أن يستنطقها لأنها هي التي قامت بالجرم وجمع إليها الأيدي والأرجل. ثم إنه تكرر في السورة ذكر الشهادات والشهود. وأن الشهادات إنما تكون بالألسنة فناسب ذلك أيضا استنطاقها.

قال تعالى ﴿**والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ٤**﴾ ورمي المحصنات إنما يكون باللسان.

وقال: ﴿**والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء إلا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ٦**﴾ ورمي الأزواج إنما يكون باللسان.

وقال: ﴿**ويدرأ عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الكاذبين ٨**﴾. وشهادتها إنما تكون بلسانها.

---

(١) روح المعاني ٤٢/٢٣.

وقال: ﴿**إن الذين جاؤا بالإفك عصبة منكم ١١**﴾ والإفك هذا إنما افترته الألسنة.

وقال: ﴿**لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون ١٣**﴾ والشهود إنما يشهدون بألسنتهم.

وقال: ﴿**إذ تلقّونه بألسنتكم وتقولون بأفواهكم ما ليس لكم به علم ١٥**﴾ وهو ظاهر.

وقال: ﴿**إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة ٢٣**﴾.

ورمي المحصنات انما يكون باللسان، فناسب ذكر الألسنة بل هو المناسب لا غيره، فلابد آن يستنطقها ويسألها.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن ذكر الختم على الأفواه في يس مناسب لما ذكره بعد من تعطيل الأعضاء فقد قال بعدها ﴿**ولو نشاء لطمسنا على أعينهم**﴾ وقال ﴿**ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم فما استطاعوا مضيا ولا يرجعون**﴾ فناسب ذكر الختم على الأفواه في يس دون سورة النور.

وقد تقول: ولم جاء بها في سورة النور على هذا الترتيب فبدأ بذكر الألسنة ثم الأيدي ثم الأرجل؟.

فنقول: إنه بدأ بذكر الألسنة لأنها هي التي افترت ورمت بالإفك وقذفت المحصنات الغافلات المؤمنات. فهي آلة هذا الفعل القبيح.

وقدم الأيدي على الأرجل لأن الأيدي ينسب إليها العمل والكسب. قال تعالى ﴿**يوم ينظر المرء ما قدمت يداه - النبأ ٤٠**﴾.

وقال ﴿**ذلك بما قدمت أيديكم - آل عمران ١٨٢**﴾ وقال ﴿**وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم - الشورى ٣٠**﴾.

وقد تقول: ولم قال في آية يس ﴿بما كانوا يكسبون﴾.

وقال في آية النور ﴿بما كانوا يعملون﴾؟

فنقول: لقد شاع جو الكسب في يس وشاع جو العمل في النور.

فقد قال في يس:

﴿وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون. وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره ٣٣ - ٣٥﴾.

وقال: **﴿وخلقنا لهم من مثله ما يركبون﴾** [٤٢].

وقال: **﴿وإذا قيل لهم أنفقوا مما رزقكم الله ٤٧﴾** وما رزقهم الله كسب.

وقال: **﴿أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون -٧١﴾**. وملكهم لها من الكسب.

وقال: **﴿وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون. ولهم فيها منافع ومشارب أفلا يشكرون ٧٢ ، ٧٣﴾**.

فسورة يس شاع فيها الكسب.

أما سورة النور فقد شاع فيها العمل.

قال تعالى **﴿والله بما تعملون عليم ٢٨﴾**.

وقال **﴿ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله ٣٨﴾**.

وقال **﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء ٣٩﴾**.

وقال **﴿إن الله خبير بما تعملون ٥٣﴾**.

وقال **﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض ٥٥﴾**.

وقال **﴿ويوم يرجعون إليه فينبئهم بما عملوا ٦٤﴾**.

فناسب ذكر الكسب في يس والعمل في النور.

إن آية يس هذه مناسبة لما ورد في أول السورة وهو قوله:

﴿إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم﴾

فقوله ﴿وتكلمنا أيديهم) مناسب لقوله (ونكتب ما قدموا) فالكتابة إنما تكون بالأيدي وإنه كثيراً ما ينسب التقديم إلى الأيدي كما ذكرنا نحو قوله **﴿ذلك بما قدمت أيديكم﴾**.

وقوله (وآثارهم) مناسب لذكر الأرجل فإن الآثار كثيراً ما تكون من أثر الأرجل وقد قيل فيما قيل إن (آثارهم) تعني آثار أقدامهم إلى المساجد[1]. فناسبت هذه الآية جو السورة من كل ناحية والله أعلم.

* * *

﴿ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط فأنَّى يبصرون﴾

* * *

الطمس إذهاب الشيء وأثره جملة حتى كأنه لم يوجد[2].

وطمس العين تعفية شق العين حتى تعود ممسوحة[3] فلا يبين لها شق ولا جفن[4].

جاء في (لسان العرب): «طمس الله عليه يطمس وطمسه وطُمس النجم والقمر والبصر ذهب ضوؤه. وقال الزجاج: المطموس الأعمى الذي لا يبين حرف جفن عينيه فلا يرى شفر عينيه... ويكون الطموس بمنزلة المسخ للشيء وكذلك قوله عز وجل ﴿من قبل أن نطمس وجوها﴾.

... ربنا اطمس على أموالهم أي غيرها»[5].

ومعنى الآية أن الله لو يشاء لأذهب أعينهم وأزالها حتى لا يبقى لها شق ولا جفن. وهذا عمى ومسخ. فإن الأعمى من لا يبصر وقد تبدو عينه كأنها سليمة حتى لا يظن الناظر إليه أنه أعمى. أما المطموس فإنه عمى البصر وذهاب العين فلا يبين لها أثر.

ولم يقل (ولو نشاء لأعميناهم) وذلك ليشمل العمى وزيادة وهو ذهاب العين وإزالتها. وهذا هو المناسب لقوله بعد **﴿ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم﴾** فهذا مسخ عام وذاك مسخ جزئي.

إن الفعل (طمس) يتعدى بنفسه وبعلى فيقال طمسه وطمس عليه وقد ورد

---

(١) انظر التفسير الكبير ٢٥/٤٩، البحر المحيط ٧/٣٢٥.

(٢) البحر المحيط ٧/٣٤٤.

(٣) الكشاف ٢/٥٩٢.

(٤) فتح القدير ٤/٣٦٧.

(٥) لسان العرب (طمس) ٧/٤٣٢.

التعبيران في القرآن الكريم فعداه ههنا بعلى فقال ﴿**لطمسنا على أعينهم**﴾ وعداه في سورة القمر بنفسه فقال في قوم لوط ﴿**ولقد راودوه عن ضيفه فطمسنا أعينهم فذوقوا عذابي ونذر ٣٧**﴾ وهما عند أهل اللغة بمعنى واحد.

والذي يبدو لي أنهما ليسا بمعنى واحد فطمسه يختلف عن طمس عليه وإن كانا جميعا يفيدان ذهاب العين. فإن (على) تفيد الاستعلاء.

فمعنى (طمسه) أزاله ومحا أثره. ومعنى (طمس عليه) غطاه بما يطمسه فلا يبقى له أثر ولا يبين منه شيء فيكون الطمس عليه أشد من الطمس فإنه يكون طمسا ويكون فوقه ما يغطيه فلا يدخل فيه شيء ولا يخرج منه شيء ونظيره في العربية (ختمه) و(ختم عليه).

جاء في (لسان العرب): «ختمه يختمه خَتْما وختاما... طبعه فهو مختوم... والختم على القلب أن لا يفهم شيئا ولا يخرج منه شيء كأنه طبع...

قال أبو اسحاق ختم وطبع في اللغة واحد... وهو التغطية على الشيء والاستيثاق من أن لا يدخله شيء»[1].

وجاء في (القاموس المحيط): «ختمه يختمه ختما وختاما طبعه.

وعلى قلبه جعله لا يفهم شيئا ولا يخرج منه شيء»[2].

فالختم على الشيء أشد من ختمه وذلك لتغطيته بما يمنع الدخول إليه والخروج منه وكذلك طمسه وطمس عليه.

وقال ههنا (لطمسنا على أعينهم) للدلالة على شدة المسخ والطمس وهو المناسب للمسخ العام الذي ورد بعده.

وقد تقول: ولم قال في القمر (فطمسنا أعينهم) من دون (على)؟

والجواب أن ما ذكره في يس أشد ذلك أنه قال ﴿**فاستبقوا الصراط فأنّى يبصرون**﴾ في حين لم يزد على قوله ﴿**فطمسنا أعينهم**﴾ في سورة القمر - كما ذكرت -.

ثم إنه مناسب لورود (على) في الختم قبل هذه الآية وهو قوله ﴿**اليوم نختم**

(١) لسان العرب (ختم) ١٥/٥٣.

(٢) القاموس المحيط (ختمه) ٤/١٠٢.

على أفواههم﴾.

هذا علاوة على أن السياق في يس فيما يفعله ربنا من العقوبات الشديدة الخارجة عن المألوف فقد قال قبلها ﴿**اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون**﴾.

وقال ههنا ﴿**ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط فأنى يبصرون**﴾.

وقال بعدها ﴿**ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم فما استطاعوا مضيًا ولا يرجعون**﴾.

فناسب ذكر (على) من كل وجه والله أعلم.

وقوله ﴿**استبقوا الصراط**﴾ يحتمل ثلاثة معان:

أحدها: استبقوا إلى الصراط أي تسابقوا للوصول إليه.

والمعنى الثاني: بادروا إليه مثل قوله تعالى ﴿**فاستبقوا الخيرات - البقرة ١٤٨**﴾ أي بادروا إليها.

والمعنى الآخر أي جاوزوه وتركوه فلم يهتدوا إليه.

جاء في (لسان العرب): «واستبقا الباب يعني تسابقا إليه... فاستبقوا الخيرات أي بادروا إليها. وقوله ﴿فاستبقوا الصراط﴾ أي جاوزوه وتركوه حتى ضلوا...

واستبقا الباب معناه ابتدرا الباب يجتهد كل واحد منهما أن يسبق صاحبه»[1].

وهذه المعاني كلها مرادة مطلوبة فإنه لو طمس على أعينهم لتسابقوا وابتدروا للوصول إلى الصراط ولكنهم لن يهتدوا إليه.

جاء في (الكشاف): «(فاستبقوا الصراط) لا يخلو أن يكون على حذف الجار وإيصال الفعل والأصل فاستبقوا إلى الصراط أو يضمن معنى ابتدروا أو يجعل الصراط مسبوقا لا مسبوقا إليه أو ينتصب على الظرف. والمعنى أنه لو شاء لمسح أعينهم فلو راموا أن يستبقوا إلى الطريق المهيع الذي اعتادوا سلوكه إلى مساكنهم وإلى مقاصدهم المألوفة التي ترددوا إليها كثيراً كما كانوا يستبقون إليه ساعين في

---

(١) لسان العرب (سبق) ١٢/١٧.

تصرفاتهم موضعين في أمور دنياهم لم يقدروا وتعايا عليهم أن يبصروا أو يعلموا جهة السلوك فضلا عن غيره... أو لو شاء لأعماهم فلو طلبوا أن يخلفوا الصراط الذي اعتادوا المشي فيه لعجزوا ولم يعرفوا طريقا»[1].

فجاء بالفعل (استبق) ليشمل هذه المعاني كلها ولو جاء بالفعل (تسابق) أو (بادر) أو (ضل) لتعين معنى واحد ولم يحتمل هذه المعاني.

ثم إن هذا هو المناسب لقوله ﴿**لطمسنا على أعينهم**﴾ فإن شدة الطمس جعلتهم لا يهتدون إلى الطريق الذي اعتادوا سلوكه.

ثم قال ﴿**فأنّى يبصرون**﴾ قيل: ومعنى أنّى يبصرون كيف يبصرون.

و(أنى) تحتمل معنى آخر وهو: من أين.

لقد قال (ولو نشاء) ولم يقل (ولو شئنا) للدلالة على أن عدم الطمس لاستمرار عدم المشيئة ذلك أن (نشاء) فعل مضارع يفيد الحال والاستقبال وقد يفيد الاستمرار أما (شئنا) ففعل ماض وهو يفيد المضي. جاء في (روح المعاني): «﴿**ولو نشاء**﴾ وإيثار صيغة الاستقبال وإن كان على المضي لإفادة أن عدم الطمس على أعينهم لاستمرار عدم المشيئة فإن المضارع المنفي الواقع موقع المضي ليس بنص في إفادة انتفاء استمرار الفعل بل قد يفيد استمرار انتفائه»[2].

فانظر كيف قال (طمسنا) بدل (أعمينا) وهو يشمل العمى وزيادة.

وقال (على أعينهم) وهو يشمل الطمس وزيادة وهي التغطية والاستيثاق.

وقال (فاستبقوا) وهو يشمل المسابقة وزيادة، والمبادرة وزيادة، والضلال وزيادة إذ هو يجمع هذه المعاني كلها.

وقال (الصراط) ولم يقل (إلى الصراط) ليشمل معنى (إلى) والتعدية المباشرة ولو قال (فاستبقوا إلى الصراط) لم يحتمل معنى الضلال.

وقال (فأنى) وهو يشمل معنى (كيف) وزيادة.

والحمد لله رب العالمين.

---

(١) الكشاف ٢/٥٩٢.

(٢) روح المعاني ٢٣/٤٤.

﴿ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم فما استطاعوا مضيًا ولا يرجعون﴾

* * *

المسخ تحويل صورة إلى صورة أقبح منها[1] وقد يكون التحويل إلى حجر أو غيره من الجمادات أو إلى حيوان بهيم[2].

والمكانة هي المكان كالمقامة والمقام[3]. والمكانة المنزلة.

ويقال (عمل على مكانته) يعني على حاله وعلى ما هو عليه قال تعالى ﴿**قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل - الأنعام ١٣٥**﴾ أي على حالكم. جاء في (لسان العرب): «المكانة المنزلة وفلان مكين عند فلان بيّن المكانة، والمكانة الموضع... والمكان الموضع والجمع أمكنة وأماكن»[4].

وجاء فيه أيضا: «اعملوا على مكانتكم أي على حيالكم وناحيتكم وقيل معناه أي على ما أنتم عليه مستمكنون. الفراء: لي في قلبه مكانة وموقعة ومحلّة... والمكانة المنزلة عند الملك والجمع مكانات ولا يجمع جمع التكسير»[5].

ومعنى (لمسخناهم على مكانتهم) أي لمسخناهم على أمكنتهم فلا يستطيعون مغادرتها أو لمسخناهم على حالتهم التي هي عليها فيجمدون في أمكنتهم.

جاء في (الكشاف): «المكانة والمكان واحد كالمقامة والمقام. أي لمسخناهم مسخا يجمدهم مكانهم لا يقدرون أن يبرحوه بإقبال ولا إدبار ولا مضي ولا رجوع»[6].

وقال (على مكانتكم) ولم يقل (على مكانكم) ليشمل المكان والحال التي هم عليها.

وقدم المضي على الرجوع لأكثر من سبب:

منها أن المضي أهم من الرجوع ذلك أن الناس يريدون المضي إلى أعمالهم

---

(١) لسان العرب (مسخ) ٢٣/٤.

(٢) ينظر فتح القدير ٣٦٧/٤.

(٣) ينظر الكشاف ٥٩٢/٢.

(٤) لسان العرب (كون) ٢٤٦/١٧.

(٥) لسان العرب (مكن) ٣٠٠/١٧.

(٦) الكشاف ٥٩٢/٢.

وحاجاتهم والرجوع فيما بعد، فبدأ بما هو أهم.

ومنها أن المضي أصعب من الرجوع فإن الرجوع ينبئ عن معرفة الطريق ذلك لأنه سيعود في الطريق التي جاء فيها. أما المضي فقد يكون في طريق غير مألوفة ولا معروفة فيكون المضي أصعب من الرجوع.

هذا إضافة إلى أن المضي هو ابتعاد عن محل الإقامة والمنطلَق، أما الرجوع فإنه عودة إليه فيكون الرجوع أسهل فبدأ بالأصعب وذلك كما يقول الناس: هو لا يستطيع المشي بل لا يستطيع الحركة فيبدأ بما هو أصعب ثم يعود إلى ماهو أيسر. وكما تقول متحديا إن استطعت فاقفز ثلاثة أمتار بل اقفز مترين بل اقفز متراً ونصفا. ونحوه ما ورد في القرآن من التحدي فقد قال أولا ﴿**فأتوا بعشر سور مثله مفتريات - هود ١٣**﴾ فلما عجزوا قال ﴿**فأتوا بسورة من مثله - البقرة ٢٣**﴾ فبدأ بالأصعب ثم تلاه بما هو أيسر ليكون ذلك ملزماً لهم وحجة عليهم. جاء في (التفسير الكبير): «قدم المضي على الرجوع لأن الرجوع أهون من المضي لأن المضي لا ينبئ عن سلوك الطريق من قبل. وأما الرجوع فُينبئ عنه. ولاشك أن سلوك طريق قد رئي مرة أهون من سلوك طريق لم يُر فقال ﴿**لا يستطيعون مضيا**﴾ ولا أقل من ذلك وهو الذي أهون من المضي»[1].

إن هذه الآية والتي قبلها أعني قوله ﴿**ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط فأنى يبصرون. ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم فما استطاعوا مضيا ولا يرجعون**﴾ مرتبطتان بما ورد في أول السورة وهو قوله ﴿**إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا فهي إلى الأذقان فهم مقمحون * وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون**﴾.

ذلك أن قوله ﴿**ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم فما استطاعوا مضيا ولا يرجعون**﴾ نظير قوله: ﴿**إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا فهي إلى الأذقان فهم مقمحون * وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سدّا**﴾ فهؤلاء الذين جعلت في أعناقهم أغلال وجُعل من بين أيديهم سدٌ ومن خلفهم سد كالممسوخين لا يستطيعون مضيا ولا يرجعون.

وقوله ﴿**ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط فأنى يبصرون**﴾ نظير قوله ﴿**فأغشيناهم فهم لا يبصرون**﴾.

(١) التفسير الكبير ٢٦/١٠٣.

والطريف في هذا الارتباط أنه جمع في هذين الموطنين بين الأمر الخارجي والذاتي الخِلْقي، وبين الأمر المعنوي والمادي وبين الحقيقة والمجاز.

فقوله ﴿**وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا فأغشيناهم فهم لا يبصرون**﴾ إنما كان عدم الحركة وعدم الإبصار لأمر خارج عن الجسم وذلك أنه كان من بين أيديهم سد ومن خلفهم سد فأغشاهم فكانوا لا يستطيعون الحركة والإبصار لذلك لا بسبب عاهة بدنية.

وأما قوله ﴿**ولو نشاء لطمسنا على أعينهم فاستبقوا الصراط فأنى يبصرون**﴾ فإن عدم الإبصار إنما كان بسبب تعطيل آلة الرؤية في الجسم وليس بسبب مانع خارجي.

وكذلك قوله ﴿**ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم...**﴾ فإن عدم الحركة بسبب المسخ وذلك بتحول الجسم إلى شيء لا يستطيع الحركة. فإن عدم الإبصار وعدم الحركة إنما كان بسبب ما حصل للجسم ذاته وليس بسبب خارجي.

فجمع في الموضعين بين المانع الخارجي والمانع الجسماني.

ثم إن قوله ﴿**إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا... وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا**﴾ ليس ذلك على الحقيقة وإنما يراد منه الموانع من الإيمان وهي موانع نفسية وليست مادية حقيقية.

وأما قوله ﴿**ولو نشاء لطمسنا على أعينهم..**﴾.

وقوله ﴿**ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم...**﴾.

فيراد به الحقيقة وأن المقصود تعطيل آلة البصر وتعطيل حركة الجسم على الحقيقة فأريد بأحدهما موانع الإيمان وهي أمور نفسية مجازية وبالأخرى موانع حقيقية. فجمع بين الحقيقة والمجاز والمادة والروح وهو تناظر جميل.

وقد تقول: لقد قال عندما ذكر الصيحة ﴿**ولا إلى أهلهم يرجعون**﴾ فذكر الجهة التي يرجعون إليها وقال هنا ﴿**ولا يرجعون**﴾ فلم يذكر جهة الرجوع فلم ذاك؟

والجواب أنهم هنا لا يرجعون إلى جهة أصلا وذلك أنهم ممسوخون لا يبصرون شيئا ولا يعلمون شيئا فلا يعلمون جهة الأمام ولا جهة الخلف ولا يعرفون أهلهم من غيرهم ولا يعرفون مكانا يرجعون إليه. بل ليس لهم الآن أهل يعرفونهم أو يأنسون

بهم كما أن أهلهم لا يعرفونهم وهم ممسوخون فلم يذكر أنهم يرجعون إلى جهة بخلاف أهل الصيحة.

وقد تقول: إنه نفى الاستطاعة عن المضي ولم ينف الاستطاعة عن الرجوع. فقد قال ﴿**فما استطاعوا مضيا ولا يرجعون**﴾ ولا يجوز عطف (لا يرجعون) على (المضي) لأن مفعول (استطاع) لا يكون جملة فلم لم يقل (فما استطاعوا مضيا ولا رجوعا) فيكون نفى الاستطاعة عن المضي والرجوع؟

فنقول إنه لو قال ذلك لم يدل على الاستمرار والدوام في عدم القدرة على المضي والرجوع بل قد يكون ذلك منقطعا فيستطيع بعد مدة على ذلك كما تقول (لقد ضربته فما استطاع مشيا ولا قياما) فقد يحتمل أنه استطاع بعد ذلك فهذا لا يعني الاستمرار والدوام فقوله (ولا يرجعون) أفاد دوام عدم الرجوع فكان ذلك أولى من القول (ولا رجوعا).

وقد تقول: لقد علمنا أن قوله (ولا يرجعون) أفاد عدم الرجوع على الدوام ولكن لم ينف الاستطاعة على المضي على الدوام فقد يستطيع بعد ذلك كما في قولك (فما استطاع مشيا ولا قياما).

والجواب: كلا بل إنه أفاد عدم الاستطاعة على المضي على جهة الدوام من أكثر من وجه ذلك أنه لما نفى الرجوع على الدوام نفى المضي أيضا على الدوام فإن الذي يمضي لا بد أن يرجع إلى مكانه فإن نفى الرجوع نفى المضي أيضا ذلك أن الرجوع أيسر من المضي فإن كان عاجزا عن الرجوع فهو عن المضي أعجز.

ثم إن قوله (على مكانتهم) يفيد أنهم لا يمضون ولا يرجعون وأنهم لا يستطيعون ذلك فدل على أنهم لا يمضون ولا يرجعون.

وقد تقول: ولم لم يقل (فما استطاعوا مضيا ولا أن يرجعوا) فيعطف الرجوع على المضي لأنه عند ذاك سيكون مصدراً مؤولا وهو يصح عطفه على المصدر الصريح وعند ذاك يدخل الرجوع في عدم الاستطاعة كالمضي؟

فنقول لو قال ذلك لأفاد نفي الرجوع في المستقبل لأن (أن) تصرف الفعل المضارع إلى الاستقبال ولا ينفي عدم الرجوع في الحال. أما قوله (ولا يرجعون) فهو نفي مطلق. هذا علاوة على فوات التناسب في فواصل الآي.

وقد تقول: لقد نفى الرجوع في كل الأحوال سواء كان عن طريق عدم الاستطاعة

ام غيرها فلم لم ينف المضي نفيا مطلقا كذلك فيقول (فلا يمضون ولا يرجعون)؟

فنقول: لو قال ذلك لم يدل على عدم القدرة بل قد يكون ذلك بمحض اختيارهم ونفي الاستطاعة أولى.

وقد تقول: إذا كانوا لا يستطيعون المضي بأنفسهم فقد يمضيهم أحد فيعينهم على المضي.

فنقول: إنه لم يقل (فما استطاعوا مضيا بأنفسهم) بل نفى الاستطاعة على العموم، ثم إنه من ناحية أخرى لابد لمن يمضيهم أن يعيدهم ويرجعهم فلما نفى الرجوع بكل سبيل نفى المضي أيضا بكل سبيل. هذا إضافة إلى أن قوله (على مكانتهم) يدل على أنهم لا يبرحون مكانتهم فدل ذلك على أنهم لا يمضون ولا يرجعون على كل حال. وهو أولى من كل تعبير والله أعلم.

جاء في (روح المعاني): «(ولا يرجعون) قيل هو عطف على (مضيًا) المفعول به لاستطاعوا وهو من باب (تسمع بالمعيدي خير من أن تراه)[1] فيكون التقدير فما استطاعوا مضيا ولا رجوعا وإلا فمفعول (استطاعوا) لا يكون جملة. والتعبير بذلك دون الاسم الصريح قيل للفواصل مع الإيماء إلى مغايرة الرجوع للمضي بناء على ما قال الإمام من أنه أهون من المضي لأنه ينبىء عن سلوك الطريق من قبل والمضي لا ينبىء عنه. وقيل لذلك مع الإيماء إلى استمرار النفي نظراً إلى ظاهر اللفظ. ويكون هناك ترقٍ من جهتين إذا لوحظ ما أومأ إليه الإمام وقيل له مع الإيماء إلى أن الرجوع المنفي ما كان عن إرادة واختيار فإن اعتبارهما في الفعل المسند إلى الفاعل أقرب إلى التبادر من اعتبارهما في المصدر...

وقيل هو عطف على جملة (ما استطاعوا) والمراد ولا يرجعون عن تكذيبهم لما أنه قد طبع على قلوبهم. وقيل هو عطف على ما ذكر إلا أن المعنى ولا يرجعون إلى ما كانوا عليه قبل المسخ وليس بالبعيد.

وعلى القولين المراد بالمضي الذهاب عن المكان ونفي استطاعته مغن عن نفي استطاعة الرجوع. وأيا ما كان فالظاهر أن هذا وكذا ما قبله لو كان لكان في الدنيا. وقال ابن سلام هذا التوعد كله يوم القيامة وهو خلاف الظاهر»[2].

---

(١) يعني على تقدير (أن) المصدرية في (ولا يرجعون).

(٢) روح المعاني ٢٣/٤٦.

* * *

﴿ومن نعمّره ننكّسه في الخلق أفلا يعقلون﴾

* * *

والمعنى أن الذي يعمَّر لابد أن ينتكس في خلقه إلى أسفل فبعد أن كان يرتقي في قواه العقلية والبدنية سيأخذ بالانتكاس إلى أسفل فيبدأ بالضعف والوهن في الجسم والعقل حتى يُردَّ إلى أرذل العمر فلا يعلم من بعد علم شيئا.

إن ارتباط هذه الآية بما قبلها واضح فإن فيها دليلا على قدرته تعالى أن يفعل ما ذكره من الطمس على الأعين والمسخ على المكانة فلا يستطيعون حراكا. جاء في (الكشاف): «(ننكسه في الخلق) نقلبه فيه فنخلقه على عكس ما خلقناه من قبل وذلك أنا خلقناه على ضعف في جسد وخلو من عقل وعلم ثم جعلناه يتزايد وينتقل من حال إلى حال ويرتقي من درجة إلى درجة إلى أن يبلغ أشده ويستكمل قوته ويعقل ويعلم ما له وما عليه فإذا انتهى نكسه في الخلق فجعلناه يتناقص حتى يرجع في حال شبيهة بحال الصبي في ضعف جسده وقلة عقله وخلوه من العلم كما ينكس السهم فيجعل أعلاه أسفله. قال عز وجل **﴿ومنكم من يردّ إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئا﴾ ﴿ثم رددناه أسفل سافلين﴾** وهذه دلالة على أن من ينقلهم من الشباب إلى الهرم ومن القوة إلى الضعف ومن رجاحة العقل إلى الخرف وقلة التمييز ومن العلم إلى الجهل بعدما نقلهم خلاف هذا النقل وعكسه قادر على أن يطمس على أعينهم ويمسخهم على مكانتهم ويفعل بهم ما شاء وأراد... أفلا يعقلون»[١].

وقوله (أفلا يعقلون) «أي أيرون ذلك فلا يعقلون أن من قدر على ذلك يقدر على ما ذكر من الطمس والمسخ وأن عدم إيقاعه لعدم تعلق مشيئته تعالى بهما»[٢].

وقد قال (نعمره وننكسه) بالفعل المضارع ولم يقل (ومن عمرناه نكسناه) للدلالة على الاستمرار وأن هذا قانون الحياة ولو قال (ومن عمرناه نكسناه) لم يدل على الاستمرار بل دل ذلك على حالة ماضية.

وقد أسند التعمير والتنكيس إلى ذاته سبحانه للدلالة على أن هذا من فعله وقدرته في البدء والختام وأنه قادر أن يطمس على الأعين وأن يمسخ على المكانة. ولو قال (ومن يُعمرَّ ينكَّس) بالبناء للمجهول لم يدل على أن ذلك من فعله سبحانه ولم يرتبط ذلك الارتباط بما قبله ولا يكون فيه دليل على ما تقدم لأنه لم يسند ذلك إلى نفسه.

---

(٢) الكشاف ٢/٥٩٢ – ٥٩٣، وانظر البحر المحيط ٧/٣٤٥.

(١) روح المعاني ٢٣/٤٦.

وقال ﴿**أفلا يعقلون**﴾ فجاء بالفاء الدالة على السبب أي أفلا يكون ذلك سببا لأن يعقلوا ويتفكروا. وفيه تقريع لمن لا يعقل ويتفكر. وقال (يعقلون) ولم يقل (يعلمون) لأن العقل كاف لمعرفة ذلك والاستدلال به وإن لم يكن صاحبه ذا علم. فهو من الأمور الظاهرة التي لا تحتاج إلى غير العقل.

وقد تقول: لقد قال في موطن سابق من السورة ﴿**أفلم تكونوا تعقلون**﴾ وقال هنا ﴿**أفلا يعقلون**﴾ فما الفرق؟

والجواب أن الآية السابقة تتكلم على أمور ماضية فإنه خطاب من رب العزة يوم القيامة عما فعله بنو آدم في الدنيا فقد قال ﴿**ألم أعهد إليكم يا بني آدم...** ﴾.

فناسب أن يقول ﴿**أفلم تكونوا تعقلون**﴾ ولا يناسب أن يقول (أفلا تعقلون). أما هنا فالكلام على أمر مشاهد حاضر يرونه في حياتهم يعيشونه أو يعيشون معه فناسب قوله ﴿**أفلا يعقلون**﴾ ولا يناسب غيره. فلا يصح أن يوضع أحدهما مكان الآخر.

* * *

﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له إنْ هو إلا ذكر وقرآن مبين * لينذر من كان حياً ويحقَّ القول على الكافرين﴾

* * *

﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾

إن ارتباط هذه الآية بما قبلها ارتباط لطيف فإنه لما ذكر جهنم والختم على الأفواه وتكليم الأيدي وشهادة الأرجل وغير ذلك مما ذكره بعد مما هو مستغرب وغير مألوف فقد يظن ظان أن هذا من خيال الشعراء وتصويراتهم وليس من الحقائق فقال ﴿**وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين**﴾.

إن قوله ﴿**وما علمناه الشعر**﴾ ردّ لقولهم (هو شاعر) فقد كانوا يصفون رسول الله بهذا الوصف قال تعالى ﴿**بل قالوا أضغاث أحلام بل افتراه بل هو شاعر - الأنبياء ٥**﴾ وقال ﴿**ويقولون إنّا لتاركو آلهتنا لشاعر مجنون - الصافات ٣٦**﴾. فرد قولهم بقوله ﴿**وما علّمناه الشعر**﴾.

ونفى الفعل بـ (ما) ولم ينفه بـ (لم) فلم يقل (ولم نعلّمه الشعر) وذلك لقوة (ما) في النفي ذلك ان (ما فعل) نفي لـ (لقد فعل) وأن (لم يفعل) نفي لـ(فعلَ) و(ما) إذا نفت الفعل الماضي كانت بمنزلة جواب القسم[1].

---

(١) ينظر كتاب سيبويه ١/٤٦٠.

ومعنى (ما ينبغي له) ما يصح له ولا يليق ولا يتأتى له لو أراده فهو لا يمكنه نظم الشعر ولا يستطيعه جاء في (الكشاف): «(وما ينبغي له) وما يصح له ولا يتطلب لو طلبه أي جعلناه بحيث لو أراد قرض الشعر لم يتأت له ولم يتسهل»[1].

فنفى بهذا كون الرسول شاعراً ونفى كون القرآن شعرا.

لقد نفى أولاً تعليمه الرسول للشعر فقال ﴿**وما علمناه الشعر**﴾، وقد يظن ظان أنه ربما كان في تعليمه الشعر خير حُرم منه وأنه لو علّمه إياه لكان أكمل له فقال ﴿**وما ينبغي له**﴾ أي أنه لا يصح أن يكون شاعرا وأن الكمال في حقه ﷺ عدم تعليمه إياه فإن مهمة النبي غير مهمة الشاعر فلا يليق بالنبي أن يكون شاعرا.

وأقل ما يقال في الشعر والشعراء:

١- أن الشاعر قد يزيد في الحقائق أو ينقص منها أو يكذب وقد يستبد به الخيال في تصويراته الشعرية ومبالغاته بينما الرسول لا يقول إلا الحق فلا يزيد فيه أو ينقص منه.

٢- وأن الشاعر قد يعنى بتزويق الكلام وتحسينه على حساب المعنى.

٣- وأن الشاعر قد يقع في ضرورات لا يقتضيها المعنى وقد يضع الكلمة في غير موضعها المناسب وقد يخل بمقتضيات البلاغة من تقديم وتأخير وذكر وحذف وما إلى ذلك.

أما القرآن فإنه يضع التعبير في أعلى مراتب البلاغة.

٤- ثم إن القرآن حدد سلوك الشعراء وطبيعتهم بما يختلف عن طبيعة النبي وسلوكه فقد قال ﴿**والشعراء يتّبعهم الغاوون * ألم تر أنهم في كل وادٍ يهيمون * وأنهم يقولون ما لا يفعلون - الشعراء ٢٢٤ - ٢٢٦**﴾. وهذا لا يمكن أن يكون سلوك الأنبياء الذين يتصدون لإصلاح الخلْق، ولم يستثن منهم إلا اتباع الرسل والأنبياء فقال ﴿**إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات...**﴾.

٥- ثم إن الشعر إنما هو قول الشاعر أي هو كلام بشر، فلو كان القرآن شعراً لكان من كلام البشر. وقد ادّعى الكفار أن محمداً شاعر وأن القرآن شعر ليصلوا بذلك إلى أن القرآن ليس كلام الله وأن محمداً ليس رسولا، فنفى ذلك ليبطل زعمهم.

(١) الكشاف ٢/٥٩٣.

٦- ثم إن الشعر له نظير والشعراء لهم نظراء وأضراب فنفى أن يكون القرآن شعراً ومحمد شاعراً ليدل على أنه ليس له ولا لما جاء به نظير.

جاء في (البحر المحيط): «(وما ينبغي له) أي ولا يمكن له ولا يصح ولا يناسب لأنه عليه السلام في طريق جد محض والشعر أكثره في طريق هزل وتحسين لما ليس حسنا وتقبيح لما ليس قبيحا ومغالاة مفرطة جعله تعالى لا يقرض الشعر كما جعل أميّا لا يخط لتكون الحجة أثبت والشبهة أدحض...

وإنما منع الله نبيه من الشعر ترفيعا له عما في قول الشعراء من التخييل والتزويق للقول وأما القرآن فهو ذكر بحقائق وبراهين فما هو بقول شاعر»[1].

وجاء في (روح المعاني): «(وما ينبغي له) أي لا يليق ولا يصلح له ﷺ الشعر لأنه يدعو إلى تغيير المعنى لمراعاة اللفظ والوزن لأن أحسنه المبالغة والمجازفة والإغراق في الوصف وأكثره تحسين ما ليس بحسن وتقبيح ما ليس بقبيح وكل ذلك يستدعي الكذب أو يحاكيه الكذب وجل جناب الشارع عن ذلك، كذا قيل»[2].

لقد قال قبل هذه الآية إنه لو شاء لطمس على أعينهم ولو شاء لمسخهم على مكانتهم. ولو شاء لكان. وفي هذه الآية أعني ﴿**وما علمناه الشعر وما ينبغي له...**﴾ ذكر ربنا ما شاء أن يكون وهو أن يكون محمد نبيا وليس شاعرا وأن ما أنزله عليه ذكر وقرآن وليس شعرا.

والطمس والمسخ من الآيات الدالة على قدرته تعالى، والقرآن الكريم أكبر الآيات الدالة على صحة رسالته ﷺ فكلتاهما آية وحجة.

الطمس والمسخ كل منهما آية على أن الله قادر على أن يعجز خلقه فلا يستطيعون أن يفعلوا إزاءها شيئا، والقرآن آية على إعجازهم كذلك فلا يستطيعون أن يأتوا بمثله. فكلتاهما آية على قدرته وحجة على خلقه.

لقد نفى الفعل (ينبغي) بـ (ما) فقال (وما ينبغي له) ولم ينفه بلا ذلك أن (لا) الداخلة على الفعل المضارع أكثر ما تكون للاستقبال بل ذهب النحاة إلى أنها خاصة بالاستقبال. قال تعالى على لسان سيدنا سليمان عليه السلام ﴿**رب اغفر**

---

(١) البحر المحيط ٧/٣٤٥ - ٣٤٦ وانظر أنوار التنزيل ٥٨٧.

(٢) روح المعاني ٢٣/٤٧.

لي وهب لي ملكا لا ينبغي لأحد من بعدي - ص ٣٥﴾ فنفى الفعل (ينبغي) بـ (لا) ذلك أنه دال على الاستقبال فقد قال (من بعدي). وهذا هو الموطن الوحيد الذي دخلت فيه (لا) على الفعل (ينبغي) في القرآن الكريم فلا يناسب ههنا النفي بـ (لا) لئلا يفهم أن هذا النفي خاص بالاستقبال لا ما هو عليه الآن.

* * *

﴿إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾

أي ما هذا الذي تسمعونه منه وتسمونه شعراً إلا ذكر وموعظة من الله عز وجل وقرآن مبين أي مظهر لكل أحد أنه ليس شعراً وإنما هو قرآن يتلى أنزله الله، فيه مواعظ وإرشاد للثقلين.

وقد تقول: لقد قال تعالى ههنا **﴿إن هو إلا ذكر وقرآن مبين﴾** فنفى وأثبت بإنْ وإلا وقال في موطن آخر **﴿وما هو إلا ذكر للعالمين - القلم ٥٢﴾** فنفى وأثبت بـ (ما) و(إلا) فلم ذاك وما الفرق؟

والجواب أن النفي بـ (إن) أقوى من (ما)[1] فنفى بما هو أقوى.

وقد تقول: ولم نفى بـ (ما) في سورة القلم؟

والجواب أن ذلك بحسب ما يقتضيه السياق والمقام، وأن كل موطن اقتضى التعبير الذي ورد فيه.

وإيضاح ذلك أنه في سورة القلم لم يكن السياق في الكلام على القرآن ولم يذكر عليه إلا آية واحدة وإليك ذلك.

قال تعالى **﴿وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك بأبصارهم لما سمعوا الذكر ويقولون إنه لمجنون * وما هو إلا ذكر للعالمين﴾** والكلام كما ترى على الرسول فقوله **﴿وإن يكاد الذين كفروا ليزلقونك...﴾** إلى آخر الآية إنما هو في الكلام على الرسول لا على القرآن وقال بعدها **﴿وما هو إلا ذكر للعالمين﴾** وهي الآية الوحيدة التي تكلمت على القرآن ههنا فنفى بـ (ما).

وهذا هو الموطن الوحيد الذي نفى بـ (ما) في مثل هذا التعبير في القرآن الكريم.

في حين قال في سورة يس **﴿وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا**

---

(١) ينظر كتابنا (معاني النحو) ٤/٥٧٦.

ذكر وقرآن مبين * لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين﴾ فالكلام على القرآن كما ترى. حتى أن قوله (لينذر من كان حيا) يحتمل أن يكون المقصود به القرآن. فالكلام على القرآن أطول مما في القلم فنفى بـ(إن).

ونحوه قوله تعالى في سورة يوسف ﴿**ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون. وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين. وما تسألهم عليه من أجر إن هو إلا ذكر للعالمين ١٠٢ - ١٠٤**﴾.

فقوله ﴿**ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك**﴾ يعني القرآن فإنه هو ما يوحى إليه و(أنباء الغيب) المذكورة يعني بها قصة يوسف التي ذكرها القرآن.

وقوله ﴿**وما تسألهم عليه من أجر**﴾ قيل هو القرآن.

فناسب أن يقول ﴿**إن هو إلا ذكر للعالمين**﴾.

ونحوه ما جاء في سورة ص ﴿**قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين * إن هو إلا ذكر للعالمين * ولتعلمن نبأه بعد حين ٨٦ - ٨٨**﴾.

فالكلام إنما هو على القرآن كما هو واضح فقوله ﴿**وما أسألكم عليه من أجر**﴾ قيل هو القرآن. وقوله (ولتعلمن نبأه بعد حين) يعني القرآن فناسب النفي بإن.

وقال تعالى في سورة التكوير ﴿**إنه لقول رسول كريم... وما هو بقول شيطان رجيم * فأين تذهبون * إن هو إلا ذكر للعالمين ١٩ - ٢٧**﴾ وهو واضح في أن الكلام على القرآن وأنه فصّل في ذلك، فنفى وأثبت بإن وإلا، فاتضح الفرق.

* * *

﴿لينذر من كان حيّاً ويَحقّ القولُ على الكافرين﴾

* * *

قد يكون المقصود بقوله (لينذر) القرآن أو الرسول فكلاهما منذر. قال تعالى ﴿**وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون - يس ١٠**﴾ والمقصود به الرسول.

وقال ﴿**وهذا كتاب مصدّق لسانا عربيا لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين - الأحقاف ١٢**﴾.

والمنذر هـهنا الكتاب.

فالرسول منذر والقرآن منذر.

وقوله ﴿**من كان حيا**﴾ ذكرت فيه أقوال:

منها أن المقصود به من كان حي القلب حي البصيرة فينتفع بالإنذار.

وقيل إن المقصود به من كان عاقلا متأملا لأن الغافل كالميت.

وقيل إن المقصود به من كان مؤمنا لأن الإيمان حياة فمن كان مؤمنا كان حيا قال تعالى ﴿**أو من كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها - الأنعام ١٢٢**﴾.

وقال ﴿**يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول إذا دعاكم لما يحييكم - الأنفال ٢٤**﴾.

وقيل إن المقصود من كان قلبه صحيحا يقبل الحق ويأبى الباطل.

وقيل إن المقصود به كل حي على وجه الأرض كقوله تعالى ﴿**وأوحي إليَّ هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ - الأنعام ١٩**﴾.

وقيل إن المقصود به من كان حيا في علم الله أي علم الله أنه سيؤمن بهذا الإنذار[1].

وكل هذه الأقوال محتملة وأن كل هؤلاء معنيون بالإنذار.

قال تعالى: ﴿**وينذر الذين قالوا اتخذ الله ولدا - الكهف ٤**﴾. وهذا إنذار للكافرين.

وقال ﴿**لينذر الذين ظلموا وبشرى للمحسنين - الأحقاف ١٢**﴾.

وقال ﴿**ليكون للعالمين نذيرا - الفرقان ١**﴾.

وقال ﴿**إنما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب وأقاموا الصلاة - فاطر ١٨**﴾ وهذا إنذار للمؤمنين.

فالإنذار عام لكل الخلق مؤمنهم وكافرهم، محسنهم ومسيئهم إلا أن الذي يترجح في ظني هنا والله أعلم أن المقصود بقوله (من كان حيا) ما قصده في أول السورة بقوله ﴿**إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب فبشره بمغفرة وأجر كريم**﴾ وذلك لأنه قال بعد ذلك ﴿**ويحق القول على الكافرين**﴾ فجعل من كان حيا بإزاء الكافرين. وأن كان كل من ذكرته الأقوال محتملا مطلوبا له الإنذار.

---

(١) انظر الكشاف ٥٩٣/٢، التفسير الكبير ١٠٦/٢٦، أنوار التنزيل ٥٨٧، تفسير ابن كثير ٥٨٠/٣، روح المعاني ٤٩/٢٣، فتح القدير ٣٦٨/٤.

ومعنى ﴿**ويحق القول على الكافرين**﴾ أي تجب عليهم كلمة العذاب[1].

ومعنى (حق القول) في القرآن وجب العذاب كما ذكرناه في أول السورة. وذلك أن الله سبحانه قال في الأزل وقال في كتبه المنزلة على رسله أنه من كفر به أدخله النار وعذبه بعد إلزامهم بالحجة. والحجة هي ما أنزل الله على لسان رسله وبلغوهم به فيحق القول بعد الإنذار وإلزامهم الحجة. قال تعالى ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا - الإسراء ١٥**﴾. **قال تعالى** ﴿**إنا أعتدنا للكافرين سلاسل وأغلالا وسعيرا - الإنسان ٤**﴾.

وقال ﴿**والكافرون لهم عذاب شديد - الشورى ٢٦**﴾ وقال ﴿**واتقوا النار التي أعدّت للكافرين - آل عمران ١٣١**﴾.

جاء في (التفسير الكبير): «﴿**ويحق القول على الكافرين**﴾ أما قول العذاب وكلمته كما قال تعالى ﴿**ولكن حق القول مني لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين**﴾ وقوله تعالى ﴿**حقت كلمة العذاب**﴾ وذلك لأن الله تعالى قال ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾ فإذا جاء حق التعذيب على من وجد منه التكذيب»[2].

وفي مقابلة الكافرين للحي في قوله ﴿**لينذر من كان حيا ويحق القول على الكافرين**﴾ إشارة إلى أن الكفار أموات وهو ما ذكره ربنا في أكثر من موطن، قال تعالى ﴿**أوَمن كان ميتا فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها - الأنعام ١٢٢**﴾.

جاء في (أنوار التنزيل) «وجعلهم في مقابلة من كان حيا إشعاراً بأنهم لكفرهم وسقوط حجتهم وعدم تأملهم أموات في الحقيقة»[3].

إن هاتين الآيتين ارتبطتا بأول السورة ارتباطا لطيفا من نواح عدة.

١- فقد قال تعالى في أول السورة ﴿**يس والقرآن الحكيم إنك لمن المرسلين على صراط مستقيم**﴾.

فقوله ﴿**إنك لمن المرسلين**﴾ يعني أنه ليس بشاعر وهو يناسب قوله ﴿**وما علمناه الشعر**﴾.

---

(١) انظر الكشاف ٢/٥٩٣، روح المعاني ٢٣/٥٠.

(٢) التفسير الكبير ٢٦/١٠٦.

(٣) أنوار التنزيل ٥٨٧ وانظر روح المعاني ٢٣/٥٠.

وقوله ﴿**على صراط مستقيم**﴾ يقوي ذاك فإن الشعراء كما قال رب العزة في كل واد يهيمون فهذا مما يعضد هذا المعنى.

٢- وقوله ﴿**تنزيل العزيز الرحيم**﴾ يعني أن القرآن ليس بشعر وهو يناسب قوله ﴿**إن هو إلا ذكر وقرآن مبين**﴾.

٣- أن قوله ﴿**لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم فهم غافلون**﴾ وقوله ﴿**إنما تنذر من اتبع الذكر وخشي الرحمن بالغيب**﴾ يناسب قوله ﴿**لينذر من كان حيا**﴾.

٤- وأن قوله ﴿**لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون**﴾ يناسب قوله ﴿**ويحق القول على الكافرين**﴾.

٥- لقد وصف الله القرآن في أول السورة بأنه حكيم فقال ﴿**والقرآن الحكيم**﴾، ووصفه هنا بأنه مبين فقال ﴿**قرآن مبين**﴾.

ذلك أنه قال في أول السورة إنه على صراط مستقيم ومعرفة الصراط المستقيم من غيره تحتاج إلى حكمة والسير على الصراط المستقيم يحتاج إلى حكمة فوصفه بأنه حكيم.

وههنا أراد أن يبين أن القرآن ليس بشعر وهذا أمر لا يحتاج إلى حكمة وإنما يحتاج إلى تبيين فقال ﴿وقرآن مبين﴾ فكان كل وصف في مكانه أنسب.

٦- سمى الله تعالى ما انزله على رسوله قرآنا وذكراً ههنا فقال ﴿**إن هو إلا ذكر وقرآن مبين**﴾.

وقال في أول السورة ﴿**والقرآن الحكيم**﴾ وقال بعد ذلك ﴿**إنما تنذر من اتبع الذكر**﴾ فسماه في الموطنين قرآنا وذكرا.

وقد يكون من المناسب أن نذكر أنه قدم القرآن في أول السورة وأخر الذكر فقال ﴿**يس والقرآن الحكيم**﴾ ثم قال في الآية الحادية عشرة ﴿**إنما تنذر من اتبع الذكر**﴾.

وههنا قدم الذكر وأخر القرآن فقال ﴿**إن هو إلا ذكر وقرآن مبين**﴾.

ولعل من دواعي ذلك أنه في أول السورة بدأ بالكلام على القرآن ثم اخر الكلام على ما يشبه الطمس والمسخ وهو قوله ﴿**إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا...**﴾ فقدم القرآن لذلك.

وههنا بدأ بالطمس والمسخ وأخر الكلام على القرآن فقال ﴿**ولو نشاء لطمسنا على أعينهم... ولو نشاء لمسخناهم على مكانتهم**﴾ ثم قال بعد ذلك ﴿**وما علمناه الشعر وما ينبغي له إن هو إلا ذكر وقرآن مبين**﴾ فأخر ذكر القرآن لذلك والله أعلم. وهو من الموافقات اللطيفة.

وهذا من لطيف الارتباط والتناسب.

* * *

﴿أوَلم يروا أنّا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون * وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون * ولهم فيها منافع ومشارب أفلا يشكرون﴾

* * *

بعد أن ذكر أن آيات الله المنزلة ليست بشعر وأن الرسول ليس بشاعر وإنما هي ذكر وقرآن مبين لفت نظرهم إلى آيات الله في خلقه فذكر أقرب شيء إليهم وألصقه بحياتهم وهي الأنعام فقال أو لم يروا إلى هذه الأنعام وإلى قدرة خالقها فيذكروا نعمة ربهم عليهم بها فيشكروه عليها ويفردوه بالعبادة؟

﴿**أو لم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاماً فهم لها مالكون**﴾

﴿**أوَ لم يروا**﴾

يرد في القرآن الكريم التعبير (أوَ لم يروا) بالواو بعد همزة الاستفهام وقد يرد (ألم يروا) من دون واو كما مر في هذه السورة في قوله تعالى ﴿**ألم يروا كم أهلكنا قبلهم من القرون ٣١**﴾.

وهذه الواو عند النحاة هي واو العطف وهي تعطف على مذكور وقد تعطف على مقدر.

فالمعطوف على المذكور نحو قولنا (ألم تر إلى خالد ماذا فعل أوَ لم تر إلى أخيه كيف أنكر عليه؟) فهذا عطف على مذكور.

أما المعطوف على المقدر فهو قسمان:

قسم جرى له ذكر من غيرك فتبني عليه كلامك.

وقسم لم يجر له ذكر صريح ومع ذلك تأتي بالواو على التأويل وتقدير المعنى.

فالأول كأن يقول محدثك: رجع خالد من الموصل.

فتقول له: أوَ زرته بعد عودته؟

فتبني كلامك على ما ذكره المتكلم. جاء في (كتاب سيبويه):

«(هذا باب الواو التي تدخل عليها ألف الاستفهام) وذلك قولك:

هل وجدت فلانا عند فلان؟

فيقول: أوَ هو ممن يكون عند فلان؟

فأدخلت ألف الاستفهام. وهذه الواو لا تدخل على ألف الاستفهام وتدخل عليها الألف»[1].

وجاء في (النكت في تفسير كتاب سيبويه) للأعلم الشنتمري:

«فإذا قال القائل: هل وجدت فلانا عند فلان؟

فقال المجيب: أوَ هو[2] ممن يكون عنده؟

فكلام المخاطب عطف على كلام المتكلم باستفهام وغير استفهام»[3].

والقسم الآخر كما في الآية هذه وكقوله تعالى في سورة الملك: ﴿**أوَلم يروا إلى الطير فوقهم صافات ويقبضن - الملك ١٩**﴾. يبني ذلك على ما تقدم من الأمور المشاهدة المعلومة فيعطف عليها.

وقد ذكروا في الفرق بين (أولم تر) و(ألم تر) في القرآن الكريم ان (أوَلم تر) بالواو انما تكون لما هو مشاهد و(ألم تر) إنما تكون في الاستدلال بالنظر العقلي.

وقالوا أيضا: أن (أولم تر) يستعمل فيما كثر أمثاله في الحياة مما هو مشاهد.

أما (ألم تر) من دون الواو فهو من باب ما لا يكثر مثله.

جاء في (البرهان): «واعلم أنه قد وقع في القرآن (ألم يروا كم أهلكنا) في بعض المواضع بغير واو كما في الأنعام، وفي بعضها بالواو، وفي بعضها بالفاء (أفلم يروا).

وهذه الكلمة تأتي على وجهين:

---

(١) الكتاب ٤٩١/١.

(٢) في المطبوع (أهو) من دون واو. والصواب بالواو كما في كتاب سيبويه وكما يدل عليه الكلام بعد.

(٣) النكت ٨٠٩/٢.

أحدهما أن تتصل بما كان الاعتبار فيه بالمشاهدة فيذكر بالألف والواو ولتدل الألف على الاستفهام، والواو على عطف جملة على جملة قبلها، وكذلك الفاء لكنها أشد اتصالا بما قبلها.

والثاني أن يتصل بما الاعتبار فيه بالاستدلال فاقتصر على الألف دون الواو والفاء ليجري مجرى الاستئناف.

ولا ينتقض هذا الأصل بقوله في النحل ﴿**ألم يروا إلى الطير**﴾ لاتصالها بقوله ﴿**والله أخرجكم من بطون أمهاتكم**﴾ وسبيلها الاعتبار بالاستدلال فبُني عليه (ألم يروا إلى الطير)»[1].

وجاء في (درة التنزيل): «وكل موضع فيه بعد ألف الإنكار واو ففيه تبكيت على ما يسهل الطريق إلى ما بعد الواو فالاعتبار لكثرة أمثاله كقوله ﴿**أولم يروا إلى الأرض كم أنبتنا فيها من كل زوج كريم**﴾ كأن قائلا قال: كذبوا الرسل وغفلوا عن الفكر والتدبر فقال: فعلوا ذلك ولم ينظروا إلى المشاهدات التي تنبه الفكر فيها من الغفلة.

وكذلك قوله تعالى ﴿**ولقد كذّب الذين من قبلهم فكيف كان نكير * أو لم يروا إلى الطير فوقهم صافات**﴾ كأنه قال: كذبوا ولم ينظروا إلى ما يردع عن الغفلة من الفكر في المشاهدات... وكل ما فيه واو مثل (أولم يروا) فهو تنبيه على ما تقدمه في التقدير أمثال منبهة لكثرتها فالتبكيت فيه أعظم فهذا كله في المشاهد وما في حكمته.

وما ليس فيه واو مثل (ألم يروا) فهو ما لم يقدر قبله ما يعطف عليه ما بعده لأنه من باب ما لا يكثر مثله وذلك مما يؤدي إلى علمه بالاستدلالات كقوله في سورة الأنعام ﴿**ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا**﴾ إلى قوله ﴿**فأهلكناهم بذنوبهم**﴾. وهذا ما لم يشاهدوه ولكن علموه»[2].

وقد قال في آية يس هذه (أولم) بالواو لأنه ذكر أمراً يقع الاستدلال فيه بالمشاهدة كأنه قال: إن ما ذكرناه من الآيات والدلائل لم يهدهم إلى الحق ويردعهم

(١) البرهان ٤/١٥٠.

(٢) درة التنزيل ١٠٨ - ١٠٩، وانظر ملاك التأويل ١/٢٨٢ - ٢٨٣.

عن الشرك أو لم يروا إلى ما يشاهدونه كثيرا ويعيشون معه وينتفعون به وهو الأنعام كيف ذللها الله لهم وسخرها لمنفعتهم؟

وبذلك يوجه أنظارهم إلى ما هو كثير المشاهدة فيستدل به.

ونحو ذلك أن تحاجّ أحداً وتأتي له بالبراهين والأدلة فلم يقتنع فتأتي له ببرهان ظاهر الدلالة سهل المسلك كثير الوقوع.

جاء في (روح المعاني): «(أولم يروا) الهمزة للإنكار والتعجيب والواو للعطف على جملة منفية مقدرة مستتبعة للمعطوف أي ألم يتفكروا أولم يلاحظوا أو ألم يعلموا علما يقينيا مشابها للمعاينة. زعم بعضهم أن هذا عطف على قوله تعالى ﴿**ألم يروا كم أهلكنا**﴾ الخ. والأول للحث على التوحيد بالتحذير من النقم وهذا تذكير بالنعم المشار إليها بقوله (إنا خلقنا لهم) أي لأجلهم وانتفاعهم»[1].

* * *

﴿أنّا خلقنا لهم﴾

أسند الخلق إلى نفسه فقال (أنا خلقنا) ولم يبنه للمجهول فيقول (خُلق) كما قال في مواطن أخرى من نحو قوله ﴿**وخُلق الإنسان ضعيفا - النساء ٢٨**﴾ وذلك أن هذا من باب التفضل والإنعام. والقرآن الكريم يسند النعمة والتفضل والخير إلى نفسه سبحانه. ثم إنه لو بناه للمجهول لم يدل على أن الخالق هو الله سبحانه. ولا يتناسب ذلك مع السياق الذي وردت فيه الآية والذي أراد الله فيه أن يظهر آياته ونعمه على خلقه ليعبدوه ويوحدوه فتكون الجهة مجهولة.

ثم إنه قال ﴿**أفلا يشكرون**﴾ وإذا كان الفاعل مجهولا كانت الجهة التي يوجه إليها الشكر مجهولة فلا يعرفون الجهة التي ينبغي أن يقدموا لها الشكر.

وقد تقول: لقد أسند الخلق هنا إلى ضمير المتكلم وأسنده في سورة النحل إلى ضمير الغائب فقال ﴿**والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ٥**﴾ مع أن الموطنين متشابهان. فما الفرق؟ ولم ذاك؟

فنقول: إن كل تعبير مناسب لما ورد فيه من أكثر من وجه.

من ذلك أن السياق في سورة النحل مبني على الإسناد إلى ضمير الغيبة بل إن

---

(١) روح المعاني ٢٣/ ٥٠.

جو السورة مبني على ذلك، قال تعالى:

﴿ينزّل الملائكة بالروح... خلق السماوات والأرض بالحق... خلق الإنسان من نطفة... والأنعام خلقها... ويخلق ما لا تعلمون... هو الذي أنزل من السماء ماء... ينبت لكم به الزرع.. وسخر لكم الليل والنهار... وهو الذي سخر البحر... وألقى في الأرض رواسي﴾...

وغير ذلك.

وأن السياق في سورة يس مبني على الإسناد إلى ضمير المتكلم وأن جو السورة كذلك. قال تعالى:

﴿إنا جعلنا في أعناقهم أغلالا... وجعلنا من بين أيديهم سدا ومن خلفهم سدا... إنا نحن نحيي الموتى، ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شيء أحصيناه... إذ أرسلنا إليهم اثنين... وما أنزلنا على قومه من بعده... ألم يروا كم أهلكنا... وآية لهم الأرض الميتة أحييناها... وجعلنا فيها جنات من نخيل... والقمر قدرناه منازل... اليوم نختم على أفواههم... ولو نشاء لمسخناهم... أولم يروا أنا خلقنا لهم... وذللناها لهم... أولم ير الانسان أنّا خلقناه من نطفة﴾.. إلى آخره.

وغير ذلك وغيره.

فناسب كل تعبير الموطن الذي ورد فيه.

ثم إن ما ورد في يس أكثر تكريما وتفضلا مما ورد في النحل فأسنده إلى نفسه. وهذا هو الخط العام في إسناد النعمة والخير والتفضل.

وإن الآيات التي ورد فيها كل تعبير يوضح ذاك.

قال تعالى في يس:

﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون * وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون * ولهم فيها منافع ومشارب أفلا يشكرون﴾.

وقال في سورة النحل:

﴿والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون * ولكم فيها

جمال حين تريحون وحين تسرحون * وتحمل أثقالكم إلى بلد لم تكونوا بالغيه إلا بشق الأنفس إن ربكم لرؤوف رحيم ٥ - ٧﴾.

فقد ورد ضمير المتكلم الذي يعود على الله سبحانه أربع مرات في يس وهي: إنّا، خلقنا، أيدينا، ذللنا.

ولم يرد ضمير الغيبة الذي يعود على الله سبحانه إلا مرة واحدة في النحل وهو الضمير المستتر في (خلقها).

ثم لننظر إلى مواطن التكريم في الموضعين:

١- قال في يس ﴿**خلقنا لهم**﴾ فجعل الخلق لهم.

في حين قال في النحل ﴿**والأنعام خلقها**﴾ ولم يقل (لكم) وإنما قال (لكم فيها دفء)[1].

٢- قال في يس ﴿**مما عملت أيدينا**﴾ للدلالة على الاهتمام والتكريم كما تقول: هذا صنعته لك بيدي.

ولم يقل مثل ذلك في النحل.

٣- قال في يس ﴿**فهم لها مالكون**﴾ فملكها لهم. ولم يذكر في النحل انه ملكها لهم.

٤- قال في يس إنه ذللها لهم فقال ﴿**وذللناها لهم**﴾.

ولم يقل مثل ذلك في النحل.

٥- ذكر في يس أن منها ركوبهم.

وذكر في النحل انها تحمل أثقالهم في الأسفار.

٦- ذكر في يس أن لها فيها مشارب. ولم يذكر مثل ذلك في النحل.

٧- ذكر في يس والنحل أنهم منها يأكلون.

٨- ذكر في يس والنحل أن لهم فيها منافع.

٩- ذكر في النحل أن لهم فيها دفئا. ولم يذكر ذلك في يس.

وهو يدخل في المنافع التي ذكرها في يس.

---

(١) انظر البحر المحيط ٥/٤٧٤.

١٠- ذكر في النحل أن لهم فيها جمالا حين يريحون وحين يسرحون.

ونلخص ما تفرد به كل موضع من الموضعين.

ما تفردت به يس:

١- أن الخلق لهم.

٢- تمليكها إياهم.

٣- تذليلها لهم.

٤- الركوب.

٥- المشارب.

ما تفردت به النحل:

١- الدفء.

٢- حمل الأثقال.

٣- الجمال.

وأظن أن معرفة أي الموطنين أكثر تكريما وتفضلا مما لا يحتاج إلى بيان.

هذا إضافة إلى أنه يحسن بنا أن نذكر أن ما تفردت به النحل يدخل في المنافع التي ذكرها في يس بقوله (ولهم فيها منافع).

أما ما تفردت به يس فقد لا يدخل في المنافع كالتمليك والتذليل وأن الخلق لهم. فناسب كل تعبير الموضع الذي ورد فيه من كل وجه. والله أعلم.

وقد تقول: لقد استعمل القرآن في يس الفعل (خلق) فقال (أنا خلقنا لهم)، واستعمل في سورة غافر الفعل (جعل) فقال ﴿**الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون ٧٩**﴾.

فلم ذاك؟ وما الفرق؟

والجواب أنه قال في يس ﴿**أفلا يشكرون**﴾ وقال في غافر. ﴿**فأي آيات الله تنكرون**﴾ فجاء في يس بما هو أدعى للشكر.

فالقول (خلقته لك) أدل على الاهتمام والعناية من (جعلته لك) ذلك أن الخالق له إنما جعله له ابتداء قبل إيجاده أما الجعل فلا يشترط فيه ذاك.

ونحو ذلك أن تقول (صنعت هذه السيارة لك) أو (جعلت هذه السيارة لك). فقولك (جعلتها لك) معناه (ملكتها إياك)، وجعلتها لتستفيد منها ومعلوم أنها لم تصنع لك ابتداء.

أما قولك (صنعتها لك) فمعناه أنها صنعت لك ابتداء لا لغيرك.

فقوله (خلقنا لهم) أدل على الاهتمام والعناية وأدعى إلى الشكر.

ثم إن ما ورد في الآيتين يوضح ذلك.

قال تعالى في سورة غافر:

﴿الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون * ولكم فيها منافع ولتبلغوا عليها حاجة في صدوركم وعليها وعلى الفلك تحملون * ويريكم آياته فأي آيات الله تنكرون ٧٩ - ٨١﴾.

فالذي ذكره في يس أدعى إلى الشكر مما في غافر ذلك أنه قال في يس:

(خلقنا لهم)، (مما عملت أيدينا)، (فهم لها مالكون)، و(ذللناها لهم)، (فمنها ركوبهم)، و(منها يأكلون)، و(لهم فيها منافع)، و(مشارب)، في حين قال في غافر:

(جعل لكم الأنعام) (لتركبوا منها)، (ومنها تأكلون)، (ولكم فيها منافع). و(لتبلغوا عليها حاجة في صدوركم).

فزاد في يس على ما في غافر:

(مما عملت أيدينا) و(فهم لها مالكون) و(ذللناها لهم) وزاد (المشارب) على المنافع فكان ما في يس أدعى إلى الشكر.

ومما حسن ذلك أيضا أنه تكرر ذكر الجعل في غافر وتكرر ذكر الخلق في يس فقال في غافر:

﴿الله الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه - ٦١﴾.

وقال: **﴿الله الذي جعل لكم الأرض قرارا - ٦٤﴾.**

فناسب قوله **﴿الله الذي جعل لكم الأنعام﴾.**

وقال في يس **﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا﴾.**

وقال **﴿أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة﴾.**

﴿أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم﴾.

فناسب ذكر الخلق في يس وذكر الجعل في غافر من كل وجه والله أعلم.

* * *

﴿مما عملت أيدينا أنعاما﴾

معنى (مما عملت أيدينا) أي مما تولينا نحن إحداثه وعمله من غير واسطة ولا شركة ولا يمكن لغيرنا أن يعمله[1]. وأسند العمل إلى اليد لأن الأشياء المصنوعة إنما تباشر باليد فيقال: هذا مما عملته يدي. فعبر عن ذلك بما يقرب من أفهامهم. جاء في (البحر المحيط): «لما كانت الأشياء المصنوعة لا يباشرها البشر إلا باليد عبر لهم بما يقرب من أفهامهم بقوله (مما عملت أيدينا) أي مما تولينا عمله ولا يمكن لغيرنا أن يعمله. فبقدرتنا وإرادتنا برزت هذه الأشياء لم يشركنا فيها أحد»[2].

وجاء في (فتح القدير): «(مما عملت أيدينا) أي مما أبدعناه وعملناه من غير واسطة ولا شركة. وإسناد العمل إلى الأيدي مبالغة في الاختصاص والتفرد بالخلق كما يقول الواحد منا: (عملته بيدي) للدلالة على تفرده بعمله»[3].

و(ما) تحتمل أن تكون اسما موصولا فيكون المعنى (خلقنا لهم من الذي عملته أيدينا) أي من الأشياء التي عملتها أيدينا.

وتحتمل أن تكون مصدرية فيكون المعنى (خلقنا لهم من عمل أيدينا). وكلاهما مراد ولكل منهما دلالة.

ولو عبر عن ذلك بـ (الذي) فقال (من الذي عملته أيدينا) لكان نصا في الموصولية الاسمية ولم يحتمل المصدرية.

وكذلك لو قال (مما عملته أيدينا) فذكر العائد.

ولم يقل أياً منهما للتوسع في المعنى والله أعلم.

ثم إنه قال (مما عملت أيدينا) ولم يقل (ما عملت أيدينا) ليدل على أن هذا بعض ما عملته يد القدرة الإلهية ولو قال (ما عملت) لاقتصر العمل على الأنعام. فما قاله

(١) انظر الكشاف ٢/٥٩٣، البحر المحيط ٧/٣٤٧، فتح القدير ٤/٣٧٠.
(٢) البحر المحيط ٧/٣٤٧.
(٣) فتح القدير ٤/٣٧٠.

أدل على التنوع وأدل على القدرة والتكريم.

وقال (أيدينا) بصيغة الجمع ذلك لأنه ذكر نفسه بصيغة الجمع (أنا خلقنا). والملاحظ في القرآن أنه إذا ذكر الله نفسه بصيغة الإفراد أفرد اليد أو ثناها فيقول ﴿يد الله فوق أيديهم – الفتح ١٠﴾ ويقول ﴿بل يداه مبسوطتان – المائدة ٦٤﴾ ويقول ﴿ما منعك أن تسجد لما خلقت بيديَ – ص ٧٥﴾ – وإذا ذكر نفسه بصيغة الجمع جمع اليد كقوله تعالى ﴿مما عملت أيدينا﴾ وهو المناسب.

﴿أنعاما﴾ الأنعام جمع نَعَم وهي البقر والغنم والإبل[1]. وهو مفعول (خلقنا) وقدم الجارين على المفعول للاهتمام بشأنهما فقال ﴿**خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما**﴾ فقدم ما يتعلق بتكريمهم وهو (لهم) أي لأجلهم للدلالة على الاهتمام بالإنعام عليهم وتكريمهم ولأنهم العلة في خلق الأنعام فقدم العلة على المعلول. ووضع الأنعام بجنب ما عملته الأيدي لأنها بعض منه.

* * *

﴿فهم لها مالكون﴾

قدم الجار والمجرور (لها) على (مالكون) للاهتمام بشأن المملوك وذلك لأنها من أهم أموالهم وأكرمها عليهم فقدمها للاهتمام بها.

ولا يفيد هذا التقديم قصرا. ونحو هذا التقديم مما لا يفيد القصر قوله تعالى ﴿**ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم – يوسف ٧٢**﴾ فقدم (به) على (زعيم) لأهمية حمل البعير آنذاك وليس معناه أنا زعيم به دون غيره. ونحو هذا أن يقول شخص (من يتكفل بدَيني وأهلي وأنا أكفيكم أمر هذا الفاتك قاطع الطريق؟) فيقول له قائل: (أنا بذلك كفيل). فليس معناه أنا كفيل بذاك دون غيره وإنما قدمه للاهتمام فإن هذا الأمر هو ما أهمه وهو الذي يحول بينه وبين تولي أمر قاطع الطريق فيقدمه للاهتمام. هذا علاوه على رعاية الفاصلة.

وقال (مالكون) بالاسم ولم يقل (يملكون) للدلالة على ثبات الأمر واستقراره ولو قال (يملكون) لاحتمل عدم الثبوت والحصول وأنهم غير مالكيها الآن وأنهم سيملكونها في المستقبل. جاء في (روح المعاني) في قوله (فهم لها مالكون): «وقدم لرعاية الفواصل مع الاهتمام، وإيثار الجملة الاسمية للدلالة على استقرار مالكيتهم لها واستمرارها»[2].

---

(١) فتح القدير ٢٧٠/٤.

(٢) روح المعاني ٥١/٢٣.

وتمليكها للإنسان من تمام النعمة عليهم فلو خلقها لهم من دون تمليك لما كان بها تمام الانتفاع. جاء في (التفسير الكبير): «وقوله تعالى (فهم لها مالكون): إشارة إلى تمام الإنعام في خلق الأنعام فإنه تعالى لو خلقها ولم يملكها الإنسان ما كان ينتفع بها»[1].

وجاء في (الكشاف): «أي خلقناها لأجلهم فملكناها إياهم فهم متصرفون فيها تصرف الملاك مختصون بالانتفاع فيها لا يزاحمون. أو فهم لها ضابطون قاهرون»[2].

* * *

﴿وذلّلناها لهم فمنها رَكوبهم ومنها يأكلون﴾

﴿وذللناها لهم﴾

* * *

أي صيرناها سهلة منقادة لا تستعصي عليهم يقودها الصبي وينيخها ولا تأبى عليه في شيء من الأشياء. ولو كانت نافرة وآبية لم ينتفع بها مالكها تمام الانتفاع. جاء في (روح المعاني): «(وذللناها لهم) أي وصيرناها سهلة غير مستعصية عليهم في شيء مما يريدون بها حتى الذبح حسبما ينطق به قوله تعالى»[3].

وجاء في (التفسير الكبير): «وقوله (وذللناها لهم) زيادة إنعام فإن المملوك إذا كان آبيا متمرداً لا ينفع. فلو كان الإنسان يملك الأنعام وهي نادّة صادّة لما تم الإنعام الذي في الركوب وإن كان يحصل الأكل كما في الحيوانات الوحشية بل ما كان يكمل نعمة الأكل أيضا إلا بالتعب الذي في الاصطياد. ولعل ذلك لا يتهيأ إلا للبعض وفي البعض»[4].

وبهذا ذكر ما به تمام النعمة في الأنعام فإنه ذكر خلقها لهم وتمليكها إياهم وتذليلها لهم. وهذا تمام النعمة فيها ذلك أن من الأشياء ما تكون الفائدة منها في الخلق للانتفاع بها وإن لم تكن مملوكة كخلق الشمس والقمر والنجوم والأنهار

---

(٣) التفسير الكبير ١٠٦/٢٦.

(٤) الكشاف ٥٩٣/٢.

(٣) روح المعاني ٥١/٢٣.

(٤) التفسير الكبير ١٠٦/٢٦.

والجبال وغيرها. ومنها ما تكون الفائدة منها في الخلق والتمليك كالجنات وعيون الماء والأراضي وكثير مما يملك. ومنها ما لا تتم النعمة فيها إلا في الخلق والتمليك والتذليل وذلك كالأنعام فإن تمام النعمة لا يحصل إلا بها جميعا. فلو كانت مخلوقة غير مملوكة لما انتفعنا بها ذلك الانتفاع، ولو كانت مخلوقة مملوكة غير مذللة لم يتم الانتفاع بها أيضا. ولا يتم الانتفاع بها إلا بالتذليل فذكر ما به تمام النعمة فيها.

* * *

﴿فمنها ركوبهم﴾

الرَّكوب فَعول بمعنى مفعول أي مركوب.

وفَعول بمعنى مفعول على قسمين: اسم وصفة.

فالاسم نحو رسول بمعنى مرسَل والنَّقوع لما ينقع والبخور لما يُتبخر به.

والوصف نحو قولهم ناقة ذلول أي مذللة وناقة أمون وهي الناقة التي يؤمن فتورها وعثورها[1].

وركوب وردت في الآية اسما وهو ما يركب من الإبل أو من كل دابة جاء في (لسان العرب): «الركوب والركوبة من الإبل التي تركب وقيل الرَّكوب كل دابة تركب»[2].

وقوله (فمنها ركوبهم...) بيان لمنفعة التذليل والفاء للتفريع فهي فرعت أحكام التذليل إلى ما يركب وإلى ما يؤكل مع بيان المنافع الأخرى. جاء في (التفسير الكبير): «قوله تعالى ﴿**فمنها ركوبهم ومنها يأكلون**﴾ بيان لمنفعة التذليل إذ لولا التذليل لما وجدت إحدى المنفعتين وكانت الأخرى قليلة الوجود»[3].

وجاء في (روح المعاني): «(فمنها ركوبهم) فإن الفاء فيه لتفريع أحكام التذليل عليه وتفصيلها أي فبعض منها مركوبهم فركوب فعول بمعنى مفعول كحصور وحلوب»[4].

ومعنى قوله (فمنها ركوبهم) أي بعضها يركب و(من) للتبعيض كما قال تعالى

---

(١) مفردات الراغب (امن) ٢٦.

(٢) لسان العرب ٤١٥/١ (ركب).

(٣) التفسير الكبير ١٠٦/٢٦.

(٤) روح المعاني ٥١/٢٣.

﴿**الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها - غافر ٧٩**﴾.

فالأنعام لا تركب كلها. فالبقر والغنم لا تركب وإنما تركب الإبل في حين قال ﴿**والخيل والبغال والحمير لتركبوها - النحل ٨**﴾ فقال في الأنعام (لتركبوا منها) وقال في الخيل والبغال والحمير (لتركبوها) لأنها كلها تركب.

* * *

﴿ومنها يأكلون﴾

أي يأكلون منها كما تقول (هو يأكل من الطعام) أو يأكل من الخبز على معنى الابتداء أو على معنى التبعيض.

والتبعيض ليس واقعا على جنس من الأنعام بل على أجزاء منها أي اللحوم والشحوم. فإن أجزاء منها لا تؤكل كالجلود والصوف والشعر وغيرها مما لا يؤكل.

جاء في (روح المعاني): «(ومنها تأكلون) أي تأكلون ما يؤكل منها من اللحوم والشحوم ونحو ذلك فـ (من) تبعيضية... وجوز أن تكون (من) ابتدائية وأن تكون للتبعيض مجازاً أو سببية أي تأكلون ما يحصل بسببها فإن الحبوب والثمار المأكولة تكتسب باكتراء الإبل مثلاً وأثمان نتاجها وألبانها وجلودها والأول أظهر»[1].

وتقديم (من) للحصر الإضافي[2] أي أن الأنعام بالنسبة إلى ما يؤكل من ذوات اللحوم هي المعتمدة ولا يقاس غيرها بها من الطيور والسمك ولا يدخل في هذا الحصر ما يؤكل من غير اللحم كالحبوب والثمار وغيرها.

جاء في (الكشاف): «فإن قلت: تقدم الظرف في قوله (ومنها تأكلون) مؤذن بالاختصاص وقد يؤكل من غيرها.

قلت: الأكل منها هو الأصل الذي يعتمده الناس في معايشهم وأما الأكل من غيرها من الدجاج والبط وصيد البر والبحر فكغير المعتد به وكالجاري مجرى التفكه»[3].

---

(١) روح المعاني ١٤/٩٨ - ٩٩، وانظر ٢٣/٥١.

(٢) الحصر الإضافي أي الحصر النسبي وهو الحصر بالنسبة إلى أشياء معينة أو أمور معينة كأن تحصر شخصاً بالنسبة إلى أشخاص معينين أو صفة بالنسبة إلى صفات معينة. وهو غير الحصر المطلق الذي هو الحصر الحقيقي.

(٣) الكشاف ٢/١٩٧ ـ ١٩٨.

وجاء في (روح المعاني): «(ومنها يأكلون) أي وبعض منها يأكلون لحمه. والتبعيض باعتبار الأجزاء»[1].

وقد غير الأسلوب في الأكل إلى الفعلية فقال (ومنها يأكلون) مع أنه قال قبلها (فمنها ركوبهم) بالاسمية ذلك لأن الفعل يدل على التجدد والاستمرار أي ومنها يأكلون عادة كما قال تعالى ﴿**فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم - السجدة ٢٧**﴾ وقال ﴿**فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام - يونس ٢٤**﴾ فعبر عن ذلك بالفعل للدلالة على التجدد والاستمرار وأن هذا هو شأنهم.

وليس كذلك الركوب. فإن الركوب خاص بقسم من الإبل مما يصلح منها للركوب أما الأكل فعام فهو يكون من جميع الأنعام ما يصلح منها للركوب وغيره.

ثم إن الأكل أعم من الركوب فكل الناس يأكلون وليس كلهم يركبون، فالأكل حاجة يومية متكررة بخلاف الركوب.

فاقتضى ذلك المغايرة بين الركوب والأكل. جاء في (روح المعاني)، «وغير الأسلوب لأن الأكل عام في الأنعام جميعها وكثير مستمر بخلاف المركوب»[2].

وقدم الركوب على الأكل والمنافع الأخرى ههنا لأنه ذكر التذليل فقال (وذللناها لهم) وأهم مظاهر التذليل الركوب.

ألا ترى أنه لما لم يذكر التذليل في النحل أخر ذكر حمل الأثقال بعد ذكر المنافع والأكل.

وقد تقول: إنه لم يذكر التذليل أيضا في غافر ومع ذلك قدم الركوب على الأكل فقال تعالى ﴿**الله الذي جعل لكم الأنعام لتركبوا منها ومنها تأكلون * ولكم فيها منافع ولتبلغوا عليها حاجة في صدوركم وعليها وعلى الفلك تحملون ٧٩ ، ٨٠**﴾.

فلم ذاك؟

فنقول: لما قال ﴿**ولتبلغوا عليها حاجة في صدوركم وعليها وعلى الفلك تحملون**﴾ قدم الركوب وذلك لأن الكلام إنما هو على الحمل عليها وعلى الفلك.

---

(١) روح المعاني ٥١/٢٣.

(٢) روح المعاني ٥١/٢٣.

ولذلك لم يذكر الأكل في سورة الزخرف لأن السياق في النقل والركوب حصرا.

قال تعالى ﴿**والذي خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون * لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وإنا إلى ربنا لمنقلبون ١٣ - ١٤**﴾.

وهو واضح.

وقد تقول: ولم ذكر الركوب في يس، وذكر حمل الأثقال في النحل ولم يذكر الركوب، فقال في يس ﴿**فمنها ركوبهم**﴾ وقال في النحل ﴿**وتحمل أثقالكم**﴾؟

فنقول: إن كل تعبير أنسب في مكانه.

ذلك أنه في يس ذكر الركوب في غير هذا الموطن فقال:

﴿**وآية لهم أنا حملنا ذريتهم في الفلك المشحون * وخلقنا لهم من مثله ما يركبون**﴾.

فذكر حمل الذرية وركوبهم هم.

وذكر حمل الأثقال في النحل فقال ﴿**وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ١٤**﴾.

والابتغاء من فضله هو في حمل البضائع في الفلك للتجارة وغيرها.

وقال ﴿**ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيامة ومن أوزار الذين يضلونهم بغير علم ألا ساء ما يزرون - ٢٥**﴾ فهم في يوم القيامة كالأنعام يحملون أثقالهم وأثقال غيرهم.

فكان كل تعبير مناسبا للسياق الذي وردت فيه الآية ومناسبا لجو السورة. ألا ترى أنه قال في النحل ﴿**ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون**﴾ فذكر الجمال لما ذكر الزينة بعد ذلك بقوله ﴿**والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ٨**﴾.

وذكر استخراج الحلية من البحر للبس فقال ﴿**وتستخرجوا منه حلية تلبسونها ١٤**﴾ والحلية إنما تلبس للزينة.

ثم ألا ترى أنه ذكر الدفء فقال ﴿**لكم فيها دفء**﴾ لما ذكر السرابيل وهي

الملابس التي تقي الحر والبرد وذكر الأكنان وهي ما يحتمي به الإنسان فقال.

﴿والله جعل لكم مما خلق ظلالا وجعل لكم من الجبال أكنانا وجعل لكم سرابيل تقيكم الحر وسرابيل تقيكم بأسكم ٨١﴾.

فناسب كل تعبير الموضع الذي ورد فيه.

* * *

﴿ولهم فيها منافع ومشارب أفلا يشكرون﴾.

* * *

قدم الضمير العائد عليهم في الجار والمجرور (لهم) على ضمير الأنعام في قوله (فيها) لأن الكلام إنما هو عليهم وهي مخلوقة لهم فهم سبب وجودها والعلة المسببة لخلقها ثم ذكر ضمير الأنعام بعد ذلك.

ثم ذكر أن لهم فيها منافع عدا الركوب والأكل كالجلود والأوبار والأصواف وغيرها وكالحراثة وما إلى ذلك[١].

والمشارب تعم شيئين اللبن وأدوات الشرب فإن من الجلود ما يتخذ أواني للشرب والأدوات من القرب وغيرها[٢].

فجمع بقوله (مشارب) معنيين ولو قال **﴿لهم فيها شراب﴾** لم يفد إلا معنى واحداً وهو اللبن.

وذكر المشارب بعد المنافع من باب ذكر الخاص بعد العام وذلك لأهميتها واعتناء العرب بها.

وقدم الأكل على الشرب كما هو في سائر القرآن الكريم من تقديم الأكل على الشرب كقوله تعالى **﴿كلوا واشربوا - الأعراف ٣١﴾** وذلك لأهمية الأكل وصعوبة الحصول عليه.

ولأن الأكل من الأنعام أعم من الشرب فإن الأكل يكون من إناثها وذكورها صغارها وكبارها أما الشرب فيكون من الإناث خاصة وفي حالات خاصة فقدم ما هو أهم وأعم.

وقد أخر ذكر المشارب عن بقية المنافع لأن ما تقدم من المنافع يمكن الانتفاع به متى شاء صاحبها إلا المشارب فإنها لا تكون إلا في وقت معين وهو وقت الأرضاع ولا يكون في غيره فأخرها لمحدودية الانتفاع بها والله أعلم.

---

(١) ينظر الكشاف ٢/٥٩٤، التفسير الكبير ٢٦/١٠٦، روح المعاني ٢٣/٥١.

(٢) ينظر التفسير الكبير ٢٦/١٠٦.

﴿أفلا يشكرون﴾

أي ألا يكون ذلك سببا لشكرهم لاستدامة النعم عليها؟

وقال ذلك بصيغة الاستفهام لأن الاستفهام في نحو هذا أدعى إلى الحث واستثارة النفوس إلى مقابلة النعم بالشكر وأدل على بيان سوء صنيعهم إن لم يفعلوا.

وجاء بالفاء الدالة على السبب وذلك لأنه تقدم ما يستدعي الشكر وهو ما ذكر من النعم.

وأطلق الشكر ليتناول المنعم والنعمة. كما مر بيان ذلك في آية سابقة في السورة.

* * *

﴿واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم يُنصرون * لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون * فلا يحزنك قولهم إنّا نعلم ما يسرّون وما يعلنون﴾

* * *

﴿واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم يُنصرون﴾

بعد أن ذكر ما خلق لهم من الأنعام وأسبغ عليهم من النعم التي تستدعي عبادة الخالق وشكره ذكر أنهم اتخذوا من دون الله آلهة.

وفي ذلك من التوبيخ والتبكيت على مقابلة الإحسان بالإساءة ما فيه. فهم بدل أن يشكروا الخالق المنعم اتخذوا من دونه آلهة عاجزة لا تضر ولا تنفع على رجاء أن ينصروهم. جاء في (التفسير الكبير): «(واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون) إشارة إلى بيان زيادة ضلالهم ونهايتها فإنه كان الواجب عليهم عبادة الله شكراً لأنعمه فتركوها وأقبلوا على عبادة من لا يضر ولا ينفع وتوقعوا منه النصرة مع أنهم هم الناصرون لهم كما قال عنهم (حرّقوه وانصروا آلهتكم) وفي الحقيقة لا هي ناصرة ولا منصورة»[1].

وأطلق النصر والجهة التي ينصرون عليها. فهم على أية حال يريدون النصر

---

(١) التفسير الكبير ٢٦/١٠٧.

في كل موطن يستدعي النصر وأن ينصروهم عند الله بأن يكونوا شفعاء لهم عنده يقربونهم إليه.

* * *

﴿لا يستطيعون نصرهم﴾

لم يقل (لا ينصرونهم) لأن ذلك قد يدل على أنهم قادرون على النصر ولكن لا يفعلون ذلك وإنما قال (لا يستطيعون نصرهم) ليدل على عجزهم وضعفهم.

* * *

﴿وهم لهم جند محضرون﴾

قيل: المعنى أن الآلهة لا يستطيعون نصرهم وإنما هم أي عابدوهم جند لهم يدافعون عنهم وينصرونهم فهم بدل أن ينتصروا بهم صاروا جنوداً لهم يدافعون عنهم لأنهم عاجزون عن الدفاع عن أنفسهم وهذا أسوأ ما يكون من خيبة الأمل وانقطاع الرجاء.

جاء في (روح المعاني): «(وهم) أي اولئك المتخذون المشركون (لهم) أي لألهتهم (جند محضرون) أي معدون لحفظهم والذب عنهم في الدنيا»[1].

وجاء في (فتح القدير): «أي والكفار جند للأصنام محضرون أي يحضرونهم في الدنيا. قال الحسن: يمنعون منهم ويدفعون عنهم. وقال قتادة: أي يغضبون لهم في الدنيا. قال الزجاج: ينتصرون للأصنام وهي لا تستطيع نصرهم.

وقيل: المعنى يعبدون الآلهة ويقومون بها فهم لها بمنزلة الجند.

هذه الأقوال على جعل ضمير (هم) للمشركين وضمير (لهم) للآلهة»[2].

وقيل: بل المعنى أنهم جند لهم أي جند للآلهة محضرون للعذاب في الآخرة وذلك أن هذه الآلهة توقد بها النار يوم القيامة فتتقدمهم إلى النار وهم يتبعونهم إليها كما يتبع الجند قائدهم. أو أن الآلهة تكون جنداً لهم محضرة للعذاب. جاء في (الكشاف): «اتخذوا الآلهة طمعا في أن يتقووا بهم ويعتضدوا بمكانهم والأمر على عكس ما قدروا حيث هم جند لآلهتهم معدّون (محضرون) يخدمونهم ويذبون عنهم ويغضبون لهم والآلهة لا استطاعة بهم ولا قدرة على النصر. أو اتخذوهم لينصروهم

(١) روح المعاني ٥١/٢٣.
(٢) فتح القدير ٣٧١/٤.

عند الله ويشفعوا لهم والأمر على خلاف ما توهموا حيث هم يوم القيامة جند معدون لهم محضرون لعذابهم لأنهم يجعلون وقوداً للنار»[1].

وفيه معنى لطيف آخر وهو أن هذه الآلهة لا تستطيع نصرهم في حال أن لهم جنداً محضرين أي هي لا تستطيع النصر ولو كان لهم أي للآلهة جند محضرون معدون فكيف إذا لم يكن لهم ذلك؟ فلاشك أنهم سيكونون أعجز وأذل وأضعف. وعلى هذا تكون الواو واو الحال.

وذكر الفخر الرازي معنى آخر: وهو أن الآلهة لا تستطيع نصرهم ولو كانت هي جنداً محضرين لنصرتهم أي حتى لو اجتمعت الآلهة وكانت جنداً معدة لنصرهم لم تستطع أن تنصرهم فكيف إذا لم تكن كذلك؟

جاء في (التفسير الكبير) في قوله ﴿**لا يستطيعون نصرهم وهم لهم جند محضرون**﴾.

«وهو يحتمل معنيين:

(أحدهما) أن يكون العابدون جنداً لما اتخذوه آلهة كما ذكرنا.

(الثاني) أن يكون الأصنام جنداً للعابدين. وعلى هذا ففيه معنى لطيف وهو أنه تعالى لما قال (لا يستطيعون نصرهم) أكدها بأنهم لا يستطيعون نصرهم حال ما يكونون جنداً لهم ومحضرون[2] لنصرتهم فإن ذلك دال على عدم الاستطاعة. فإن من حضر واجتمع ثم عجز عن النصرة يكون في غاية الضعف بخلاف من لم يكن متأهبا ولم يجمع أنصاره»[3].

وهذه المعاني كلها محتملة صحيحة.

١- فإن الآلهة عاجزة وإن عابديهم ينصرونهم ويدفعون عنهم وهم لهم جند محضرون.

٢- وأنهم وآلهتهم سيكونون محضرين للعذاب في النار.

٣- وأن الآلهة لا تستطيع أن تنصرهم ولو كان لها جند محضرون معدون للنصر فكيف وهي ليست كذلك؟

---

(١) الكشاف ٢/٥٩٤.

(٢) كذا والصواب (ومحضرين).

(٣) التفسير الكبير ٢٦/١٠٧.

٤- وهي لا تستطيع أن تنصرهم ولو اجتمعت وكانت جنداً معدين لنصرة عابديهم.

فجمع هذا التعبير كل هذه المعاني.

ولو غير أي لفظ عن مكانه بتقديم أو تأخير لم يؤد هذه المعاني مجتمعة. فلو قال:

وهم جند محضرون لهم.

أو: وهم جند لهم محضرون.

أو: ولهم هم جند محضرون.

وكذلك لو قيل أي تعبير آخر لم يفد هذه المعاني مجتمعة. بل ربما اختل المعنى.

فكان هذا التعبير أعدل التعبيرات وأحسنها وأجمعها للمعاني المطلوبة.

* * *

﴿فلا يحزُنْك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون﴾

* * *

نهاه عن أن يحزن لما يقولونه فيه وفي دعوته. فهم يقولون فيه أنه كاذب وأنه شاعر وأنه ساحر وأنه مجنون، ويقولون في دعوته أنها ضلال وإفك وكذب وافتراء إلى غير ذلك مما يتناجون به من العداوة له وحربه. فنهاه عن أن يحزن لأقوالهم. وقد أطلق القول ليشمل ما يقولونه فيه وفيما يدعو إليه.

ثم استأنف معللا ذلك بقوله ﴿**إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون**﴾ فلمَ الحزن والله يعلم سرهم وجهرهم وهو قادر على إبطال ما يظهرون أو يضمرون؟

إن (ما) في قوله (ما يسرون وما يعلنون) تحتمل أن تكون اسما موصولا أي نعلم الذي يسرونه والذي يعلنونه. وتحتمل أن تكون مصدرية أي نعلم إسرارهم وإعلانهم وهو يعلم ذلك كله إسرارهم وما يسرونه وإعلانهم وما يعلنونه. ولو قال (ما يسرونه وما يعلنونه) لتعينت الموصولية الاسمية ولم تحتمل المصدرية فلم يذكر العائد ليشمل المعنيين جميعا. وأطلق الإسرار والإعلان ليشمل كل ما يسرون وكل ما يعلنون في كل أمر من الأمور. فعلمه يعم الجميع ولا يخص شيئا دون شيء.

جاء في (روح المعاني): «و(ما) موصولة والعائد محذوف أي نعلم الذي يسرونه من العقائد الزائغة والعداوة لك ونحو ذلك والذي يعلنونه من كلمات الإشراك والتكذيب ونحوها.

وجوز أن تكون مصدرية أي نعلم إسرارهم وإعلانهم والمفعول محذوف. أو

الفعلان منزلان منزلة اللازم.

والمتبادر الأول وهو الأولى»[1].

وقد قدم السر على الإعلان، قيل لأن مرتبة السر مقدمة على مرتبة العلن لأن السر يسبق الإعلان فهو علة لما يفعله الإنسان والعلة مقدمة على المعلول. وقيل إن العلم بالسر يدل على الإحاطة بالمعلومات كلها فمن كان يعلم السر فهو يعلم العلن من باب أولى. وقيل غير ذلك. جاء في (روح المعاني): «وتقديم السر على العلن لبيان إحاطة علمه سبحانه بحيث أن علم السر عنده كأنه أقدم من علم المعلن. وقيل لأن مرتبة السر متقدمة على مرتبة العلن إذ ما من شيء معلن إلا هو أو مباديه مضمر في القلب قبل ذلك. فتعلق علمه بحالته الأولى متقدم على تعلقه بحالته الثانية حقيقة.

وقيل للإشارة إلى الاهتمام بإصلاح الباطن فإنه ملاك الأمر ولأنه محل الاشتباه المحتاج للبيان»[2].

والملاحظ في القرآن الكريم أنه لا يقتصر على تقديم السر فهو كما يقدم السر على الإعلان قد يقدم الجهر على الإخفاء وذلك نحو قوله تعالى ﴿**إنه يعلم الجهر وما يخفى - الأعلى ٧**﴾ وقوله ﴿**إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون - الأنبياء ١١٠**﴾ وقوله ﴿**وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله - البقرة ٢٨٤**﴾.

وهو أحيانا يكتفي بذكر أحدهما دون الآخر فقد يكتفي بذكر الإسرار مثلا كما قال تعالى ﴿**والله يعلم إسرارهم - محمد ٢٦**﴾. وقد يكتفي بذكر الأمور الظاهرة كذكر العمل والصنع ونحوهما وذلك كقوله تعالى ﴿**والله بصير بما يعملون - البقرة ٩٦**﴾ وقوله ﴿**إن الله خبير بما يصنعون - النور ٣٠**﴾ وكل ذلك بحسب ما يقتضيه المقام.

وقد قيل في تقديم الإخفاء على الإعلان أو الإعلان على الإخفاء أنه إذا تقدم الكلام على المنافقين أو الكفار قدم الإخفاء وإذا تقدم ذكر المؤمنين قدم الإبداء وهذا مطرد في جميع ما ورد من القرآن الكريم.

جاء في (ملاك التأويل) في قوله تعالى ﴿**وإن تبدوا ما في أنفسكم أو**

---

(١) روح المعاني ٥٢/٢٣.
(٢) روح المعاني ٥٢/٢٣.

تخفوه يحاسبكم به الله – البقرة ٢٨٤﴾ «اما آية البقرة فلم يجر فيها ذكر النفاق ولا صفة أهله وإنما الخطاب فيها وفي آية الدَّين قبلها وفيما أعقبت به بعد للمؤمنين فيما يخصهم من الأحكام فورد فيها قوله تعالى ﴿**وإن تبدو ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله**﴾ فقدم فيها بادي أعمالهم بناء على سلامة بواطنهم وتنزههم عن صفة المنافقين. ومنه قوله تعالى ﴿**ما على الرسول إلا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون**﴾ [المائدة ٩٩] فتقدم ذكر ما يبدونه لأنه خطاب للمؤمنين.

وهذا جارٍ مطرد فيما يلحق بهذا الضرب كما أن المراد بالبدء بالإخفاء على الإعلان حيث يتقدم ذكره أهل الكفر وينتظم الكلام بذكرهم كقوله تعالى ﴿**يعلم سركم وجهركم**﴾ بعد قوله تعالى ﴿**ثم الذين كفروا بربهم يعدلون**﴾ وكقوله تعالى ﴿**يعلم ما تسرون وما تعلنون**﴾ بعد قوله ﴿**هو الذي خلقكم من طين فمنكم كافر ومنكم مؤمن – التغابن ٢**﴾ وكقوله تعالى ﴿**وإن ربك ليعلم ما تكنّ صدورهم وما يعلنون**﴾ وقد تقدمها قوله تعالى ﴿**أإذا كنا ترابا وآباؤنا أإنا لمخرجون – النمل ٦٧**﴾. فاطرد ما ذكرناه من الطرفين على رعي الإيمان والنفاق. وجاء كل على ما يجب ويناسب»[1].

وهذه ملاحظة صحيحة تتبعتها في مواطن قوله تعالى ﴿**ما يسرون وما يعلنون**﴾ وقد وردت في أربعة مواضع من القرآن الكريم وهي: (البقرة ٧٧، هود ٥، النحل ٢٣، يس ٧٦﴾. وهذه المواطن خاصة بذكر الكافرين.

وقد ورد قوله تعالى ﴿**ما تسرون وما تعلنون**﴾ بالخطاب في موطنين وهما قوله تعالى ﴿**والله يعلم ما تسرون وما تعلنون – النحل ١٩**﴾. وقوله ﴿**ويعلم ما تسرون وما تعلنون والله عليم بذات الصدور – التغابن ٤**﴾ وهما ليسا مختصين بالكافرين وإنما هما من المواطن العامة التي تشمل عموم بني آدم وإن كان قد جرى فيها ذكر للكافرين.

أما آية النحل فقد وقعت في سياق تعداد النعم على الإنسان وهي قوله ﴿**والأنعام خلقها لكم فيها دفء...**﴾ وتستمر إلى قوله ﴿**وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحما طريا... وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم...**﴾ إلى أن يقول:

---

(١) أملاك التأويل ١/١٣٦ – ١٣٧.

﴿أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكّرون * وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها إن الله لغفور رحيم * والله يعلم ما تسرون وما تعلنون ١٩﴾.

فأنت ترى أنها ذكرت في سياق تعداد النعم.

إلا أن الملاحظ أن السياق بدأ في الكلام على المشركين والشرك فقد بدأت السورة بقوله **﴿أتى امر الله فلا تستعجلوه سبحانه وتعالى عما يشركون﴾** وبدأت الآيات بقوله **﴿خلق السماوات والأرض بالحق تعالى عما يشركون * خلق الإنسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين * والأنعام خلقها.. الآيات﴾** فهي إذن ذكرت بعد ذكر الإنسان الخصيم لربه المشرك به.

ثم يأتي في عقب ذلك مباشرة قوله تعالى **﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئا وهم يخلقون * أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون * إلهكم إله واحد فالذين لا يؤمنون بالآخرة قلوبهم منكرة وهم مستكبرون﴾** ويستمر في الكلام على الكفار.

وعلى هذا تكون الآية وقعت في سياق الكلام على المشركين والكافرين ولم يرد فيها ذكر للمؤمنين.

وأما آية التغابن فقد وقعت في السياق الآتي:

﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعلمون بصير * خلق السماوات والأرض بالحق وصوركم فأحسن صوركم وإليه المصير * يعلم ما في السماوات والأرض ويعلم ما تسرون وما تعلنون والله عليم بذات الصدور ٢ - ٤﴾.

فالسياق لم يختص بالكلام على الكافرين إلا أنه جرى بعدها مباشرة ذكر الكافرين فقال:

﴿ألم يأتكم نبأ الذين كفروا من قبل فذاقوا وبال أمرهم ولهم عذاب أليم * ذلك بأنه كانت تأتيهم رسلهم بالبينات فقالوا أبشرٌ يهدوننا فكفروا وتولوا واستغنى الله والله غني حميد * زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم وذلك على الله يسير ٥ - ٧﴾ فتكون قد وقعت في سياق الكافرين سواء تقدمها ذكر الكافرين أم وقع في عقبها.

وعلى أية حال تكون الملاحظة صحيحة فكل ما تقدم فيه السر على العلن كان في سياق الكلام على الكافرين سواء تقدم الآية أم كان في عقبها.

غير أنه مع هذا الخط العام للتقديم والتأخير يكون التقديم والتأخير مناسبا للسياق الذي ترد فيه الآية.

فقوله تعالى مثلا ﴿**وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله**﴾ إنما قدم الإبداء فيه على الإخفاء لقوله تعالى (يحاسبكم به الله) فإن الحساب يكون على ما يبديه الإنسان ويفعله لا على ما يدور في نفسه من خواطر فإن ذلك ليس بوسع الإنسان أن يمنعه. «ولهذا لما نزلت هذه الآية اشتد ذلك على الصحابة رضي الله عنهم وخافوا منها ومن محاسبة الله لهم على جليل الأعمال وحقيرها»[1].

وورد في الحديث الصحيح الذي رواه الإمام مسلم وغيره أنه لما نزلت هذه الآية على رسول الله ﷺ اشتد ذلك على أصحاب رسول الله ﷺ فأتوا رسول الله ﷺ ثم جثوا على الركب وقالوا يا رسول الله كلفنا من الأعمال ما نطيق الصلاة والصيام والجهاد والصدقة وقد أنزلت عليك هذه الآية ولا نطيقها. فقال رسول الله ﷺ: «أتريدون أن تقولوا كما قال أهل الكتابين قبلكم سمعنا وعصينا؟ بل قولوا: سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير».

فلما أقرّبها القوم وذلت بها ألسنتهم أنزل الله في إثرها ﴿**آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا وأطعنا غفرانك ربنا وإليك المصير**﴾ فلما فعلوا ذلك نسخها الله فأنزل الله ﴿**لا يكلف الله نفسا إلا وسعها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت**﴾.. إلى آخره[2].

وكذلك قوله تعالى ﴿**إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون**﴾ [الأنبياء ١١٠] فإنه قدم الجهر على الكتمان وذلك لما تقدم قبلها قوله تعالى ﴿**فإن تولوا فقل آذنتكم على سواء**﴾ والإيذان هو الإعلام والإشهار وذلك لا يكون إلا جهرا. وقوله (على سواء) يعني «مستوين في الإعلام به لم يطوه عن أحد منهم وكاشف كلهم وقشر العصا عن لحائه»[3] وذلك كله جهر فناسب تقديمه.

(١) تفسير ابن كثير ٣٣٨/١.
(٢) انظر تفسير ابن كثير ٣٣٨/١ - ٣٣٩.
(٣) الكشاف ٣٣٩/٢.

عدنان بن عبد السلام الأسعد

ونحوه قوله تعالى ﴿**إنه يعلم الجهر وما يخفى - الأعلى ٧**﴾ فقد قدم الجهر وذلك لتقدم قوله تعالى ﴿**سنقرئك فلا تنسى**﴾ والإقراء لا يكون إلا جهرا بخلاف القراءة فقد تكون سراً وجهراً.

فناسب تقديم الجهر.

والمقصود أنه أضافة إلى الخط العام الذي ذكرناه في تقديم السر على العلن فإن السياق الذي ترد فيه الآية يقتضي ذلك أيضا.

أما الاكتفاء بأحدهما دون الآخر فذلك ما يقتضيه المقام أيضا وذلك نحو قوله تعالى ﴿**والله يعلم إسرارهم - محمد ٢٦**﴾.

وذلك لأن السياق والمقام يقتضيان ذلك، فقد قال تعالى ﴿**ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما نزّل الله سنطيعكم في بعض الأمر والله يعلم إسرارهم**﴾ ولم يقل (وجهرهم) ذلك لأنه ذكر ما جهروا به وهو قولهم (سنطيعكم في بعض الأمر) غير أنهم لم يذكروا الأمر الذي يطيعونهم فيه ولم يبينوه وإنما أسروه فقال (والله يعلم إسرارهم) أي لا يخفى عليه ما أسروه. فذكر ما يحتاج إليه المقام والله أعلم.

* * *

﴿أو لم ير الانسان أنّا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين * وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم * قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم * الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون * أوَليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم * بلى وهو الخلاق العليم * إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون * فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾

* * *

قيل جاء أحد عتاة مكة - قيل هو أبيّ بن خلف وقيل العاص بن وائل - إلى رسول الله ﷺ وفي يده عظم رميم وهو يفتّه ويذروه في الهواء وهو يقول: يا محمد أتزعم أن الله يبعث هذا؟

قال ﷺ: نعم يميتك الله ثم يبعثك ثم يحشرك إلى النار.

ونزلت هذه الآيات من آخر يس ﴿**أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة**﴾ إلى آخرهن.

وفي رواية أنه قال له بعدما فتّ العظم البالي: أيحيي الله هذا بعدما أرى؟ فأجابه رسول الله بما ذكرنا[1].

﴿أولم ير الإنسان أنّا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين﴾

* * *

المقصود هو التعجيب من حال الإنسان بعدما خلقه الله من نطفة فإذا هو مخاصم لربه معاند له. فكان جزاء نعمته عليه أن كان خصما لربه مظهراً خصومته له.

وقيل المقصود بيان قدرة الخالق وذلك أن ربه خلقه من نطفة فإذا هو ناطق مخاصم ذو حجة ولدَد مبين عما في نفسه.

جاء في (الكشاف): «قبح الله عز وجل إنكارهم البعث تقبيحا لا ترى أعجب منه وأبلغ وأدلّ على تمادي كفر الإنسان وإفراطه في جحود المنعم وعقوق الأيادي وتوغله في الخسة وتغلغله في القحة حيث قرره بأن عنصره الذي خلقه منه هو أخس شيء وأمهنه وهو النطفة المذرة... ثم عجب من حاله بأن يتصدى مثله على مهانة أصله ودناءة أوله لمخاصمة الجبار...

وقيل معنى قوله ﴿**فإذا هو خصيم مبين**﴾ فإذا هو بعدما كان ماء مهينا رجل مميز منطيق قادر على الخصام مبين معرب عما في نفسه فصيح»[2].

وجاء في (روح المعاني): «وقوله تعالى ﴿**فإذا هو خصيم مبين**﴾ أي مبالغ في الخصومة والجدال الباطل (مبين) ظاهر متجاهر في ذلك...

وقيل: معنى قوله تعالى ﴿**فإذا هو خصيم مبين**﴾ فإذا هو بعدما كان ماء مهينا رجل مميز منطيق قادر على الخصام مبين معرب عما في ضميره فصيح»[3].

---

(١) ينظر تفسير ابن كثير ٥٨١/٣.

(٢) الكشاف ٥٩٤/٢ - ٥٩٥.

(٣) روح المعاني ٥٣/٢٣ - ٥٤.

وجاء في (البحر المحيط): «فإذا هو خصيم مبين الوصف الذي آل إليه من التمييز والإدراك الذي يتأتى معه الخصام أي فإذا هو بعدما كان نطفة رجل مميز منطيق قادر على الخصام مبين معرب عما في نفسه»[1].

والمعنيان مرادان مقصودان. فالإنسان بعدما خلقه ربه من نطفة من ماء مهين وسواه رجلا إذا هو مخاصم له يتخذ من دونه آلهة.

أوَلا ينظر الإنسان إلى قدرة خالقه بأن جعل من النطفة إنسانا عاقلا ناطقاً مخاصما مبينا عن حجته؟

إن الآية تبدأ بالهمزة الدالة على الإنكار والتعجيب فهي تنكر عليه فعله وموقفه من ربه وتعجِّب من حاله وذلك أن يقابل الإحسان بالإساءة والنعمة بالجحود فهو إنكار وتعجيب.

ثم جاء بالواو التي قيل فيها إنها عطف على كلام مقدر وقيل أيضا أن المقصود بها الاستدلال بالمشاهد وكثرة الوقوع كما سبق أن ذكرنا. وقيل هي عطف على قوله **﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا أنعاما فهم لها مالكون﴾**.

ثم ذكر (الإنسان) فقال **﴿أولم ير الإنسان﴾** مع أنه جاء بضمير الغائبين قبلها فقال **﴿أولم يروا أنَّا خلقنا لهم﴾** وذلك أن الاستدلال في هذه الآية يخص كل إنسان وهو حجة على كل فرد فكان الأولى أن ينظر في نفسه ويتأمل فيها وفي خلقها وينظر في أصله وماذا هو الآن.

أما قوله (أوَلم يروا) فهو كلام على مجموعة من الناس. فهذه الآية أعم وأشمل. جاء في (التفسير الكبير): «قوله **﴿أولم يروا أنا خلقنا لهم مما عملت أيدينا﴾** معناه الكافرون المنكرون التاركون عبادة الله المتخذون من دونه آلهة. أولم يروا خلق الأنعام لهم. وعلى هذا فقوله تعالى **﴿أولم ير الإنسان﴾** كلام أعم من قوله **﴿أولم يروا﴾** لأنه مع جنس الإنسان وهو مع جمع منهم. فنقول سبب ذلك أن دليل الأنفس أشمل وأكمل وأتم وألزم. فإن الإنسان قد يغفل عن الأنعام وخلقها عند غيبتها ولكن لا يغفل هو مع نفسه متى ما يكون وأينما يكون. فقال إن غاب عن الحيوان وخلقه فهو لا يغيب عن نفسه فما باله؟ أولم ير أنا خلقناه من نطفة وهو أتم نعمة؟»[2].

(١) البحر المحيط ٣٤٨/٧.
(٢) التفسير الكبير ٥٣/٢٣.

وجاء في (روح المعاني): «الهمزة للإنكار والتعجب والواو للعطف على جملة مقدرة هي مستتبعة للمعطوف كما مر في قوله تعالى ﴿**أو لم يروا**﴾ الخ أي ألم يتفكر الإنسان ولم يعلم أنا خلقناه من نطفة أو هي عين تلك الجملة أعيدت تأكيداً للنكير السابق وتمهيداً لإنكار ما هو أحق منه بالإنكار لما أن المنكر عين علمهم بما يتعلق بخلق أنفسهم.

ويشير كلام بعض الأجلّة إلى أن العطف على ﴿**أوَ لم يروا**﴾ السابق والجامع ابتناء كل منهما على التعكيس فإنه تعالى خلق للإنسان ما خلق ليشكر فكفر وجحد المنعم والنعم وخلقه سبحانه من نطفة قذرة ليكون منقاداً متذللا فطغى وتكبّر وخاصم. وإيراد (الإنسان) مورد الضمير لأن مدار الإنكار متعلق بأحواله من حيث هو إنسان»[1].

وقال (خلقناه) بإسناد الخلق إلى ضمير المعظم نفسه ليبين الفاعل وقدرته وإنعامه وتفضله.

وقال (من نطفة) ليذكّر الإنسان بأصله ويذكّره بقدرة الخلاق العليم وكيف تعهد هذه النطفة وجعل منها إنسانا عاقلا ناطقا فيتطامن لخالقه.

ثم قال (فإذا) فجاء بالفاء الدالة على التعقيب أي فإذا هو في عقب ذلك مباشرة خصم لربه. والفاء تفيد السبب أيضا فكأن إحسان خالقه إليه كان سببا في كفره وخصومته له. وهذا أعجب شيء وأبعد شيء عن مألوف المعاملات والعادات إذ المفروض أن يكون الإحسان سببا إلى الشكر والاعتراف بالفضل والجميل.

أما الإنسان فكان الإحسان إليه سببا لخصومة المنعم عليه وكفره به.

فجمع بالفاء بين معنيي التعقيب والسبب.

وجاء بـ (إذا) الدالة على المفاجأة للدلالة على أن موقفه هذا مفاجىء وهو غير متوقع أن يفعل هذا مع من أحسن إليه.

ومن جهة أخرى تدل الآية على بالغ قدرة الله فإنه من المفاجآت العجيبة أن تصبح هذه النطفة إنسانا عاقلا مخاصما ناطقا بالحجة مدافعا عن نفسه مبينا عما في ضميره. فهي مفاجأة من كل وجه.

(١) روح المعاني ٢٣/٥٣.

و(الخصيم) هو المبالغ في الخصومة. واختار (الخصيم) لأن الخصيم من يخاصم غيره ويبالغ في ذلك فدلّ بذلك على النطق والعقل والقيام بالحجة.

و(المبين) هو المفصح عما في نفسه المظهر لخصومته وما يريد إظهاره. فذكر أضعف شيء في طور خلق الإنسان وهي النطفة وأبلغ شيء فيه وهو الخصيم.

وجاء بالجملة اسمية للدلالة على الثبوت أي ثبوت هذا الأمر في الإنسان.

جاء في (التفسير الكبير): «(خصيم) أي ناطق وإنما ذكر الخصيم مكان الناطق لأنه أعلى أحوال الناطق فإن الناطق مع نفسه لا يبين كلامه مثلما يبينه وهو يتكلم مع غيره. والمتكلم مع غيره إذا لم يكن خصما لا يبين ولا يجتهد مثلما يجتهد إذا كان كلامه مع خصمه.

وقوله (مبين) إشارة إلى قوة عقله. واختار الإبانة لأن العاقل عند الأفهام أعلى درجة منه عند عدمه... فقوله تعالى (من نطفة) إشارة إلى أدنى ما كان عليه، وقوله (خصيم مبين) إشارة إلى أعلى ما حصل عليه»[1].

وجاء في (روح المعاني): «وقوله تعالى (فإذا هو خصيم) أي مبالغ في الخصومة والجدال الباطل.

(مبين) ظاهر متجاهر في ذلك. عطف على الجملة المنفية داخل في حيز الإنكار والتعجيب كأنه قيل: أو لم ير أنا خلقناه من أخس الأشياء وأمهنها ففاجأ خصومتنا في أمر يشهد بصحته مبدأ فطرته شهادة بينة. وإيراد الجملة الاسمية للدلالة على استقراره في الخصومة واستمراره عليها.

وفي الحواشي الخفاجية إن تعقيب الإنكار بالفاء وإذا الفجائية على ما يقتضي خلافه مقوٍّ للتعجيب. والمراد بالإنسان الجنس، والخصيم إنما هو الكافر المنكر للبعث مطلقا...

وقيل معنى قوله تعالى ﴿**فإذا هو خصيم مبين**﴾ فإذا هو بعدما كان ماء مهينا رجل مميز منطيق قادر على الخصام مبين معرب عما في ضميره فصيح فهو حينئذ معطوف على (خلقناه) والتعقيب والمفاجأة ناظران إلى خلقه»[2].

---

(١) التفسير الكبير ١٠٨/٢٦.

(٢) روح المعاني ٥٣/٢٣ - ٥٤.

إن هذه الآية مرتبطة بما قبلها وما بعدها من الآيات أحسن ارتباط وأبلغه.

فهي مرتبطة بقوله تعالى ﴿**واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون**﴾ وهذه خصومة ظاهرة لخالقهم.

ومرتبطة بقوله تعالى ﴿**إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون**﴾ وذلك أنه إذا كان الله خلق الإنسان من نطفة وأنشأه حتى سواه رجلا فلاشك أنه يعلم كل ما يسر وما يعلن.

وهي مرتبطة بقوله: ﴿**وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحي العظام وهي رميم * قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم**﴾ فإن الذي خلقه من نطفة أقدر على إعادته في الآخرة لأن الإعادة أيسر من الابتداء.

* * *

﴿وضرب لنا مثَلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم﴾

* * *

المثَل هو ما أوردناه في مطلع تفسير هذه الآيات.

وقوله (ونسي خلقه) من لطيف التذكير والاحتجاج فإنه لو كان ذاكرا لم يسأل ولم يعجب.

ولم يكتف بهذا التذكير بل أجاب بحجة ظاهرة ملزمة فقال:

﴿**قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم**﴾ وهي حجة غنية عن التعليق من حيث الإلزام.

و(عليم) مبالغة (عالم) فلما قال (بكل خلق) اقتضى ذلك المبالغة في العلم.

«والعدول إلى الاسمية للتنبيه على أن علمه تعالى بما ذكر مستمر ليس كإنشائه للمنشآت»[1].

وقد تقول: ولكنه قال في موطن آخر ﴿**وكنا بكل شيء عالمين - الأنبياء ٨١**﴾ فقال (عالمين) مع (كل شيء) ولم يقل (عليم) مع أن كلمة (شيء) أعم من كلمة (خلق)، فلم ذاك؟

فنقول: إن الله سبحانه وصف نفسه بكل صفات العلم وأحواله فوصف نفسه بأنه

(١) روح المعاني ٥٥/٢٣.

(يعلم) أي بالفعل الدال على الحدوث والتجدد. ووصف نفسه بأنه (عالم) أي باسم الفاعل نحو (عالم الغيب) وهو أثبت من الفعل وأدوم. ووصف نفسه بأنه عليم وعلام بالمبالغة فجمع لنفسه كل صفات العلم وأحواله إلا أنه يضع كل وصف أو لفظ في مكانه.

ولو رجعنا إلى السياق الذي ورد فيه قوله تعالى ﴿**وكنا بكل شيء عالمين**﴾ لرأينا أن هذا التعبير هو الأمثل في سياقه ذلك إن هذا التعبير وقع في سياق مسألة خاصة جداً وهي مسألة داود وسليمان إذ يحكمان في الحرث، وتعليم داود صنعة الدروع وتسخير الريح لسليمان فقال ﴿**ولسليمان الريح عاصفة تجري بأمره إلى الأرض التي باركنا فيها وكنا بكل شيء عالمين ٨١**﴾.

وهذا من أخص الخاص ولا يقاس من حيث العموم والشمول بما ذكره في آيات يس من خلق الإنسان وخلق السماوات والأرض وغيرها وإحياء الموتى وبعثهم من جديد وذلك يشمل العلم بكل الخلق وذرات ترابهم وما تفرق من أجزائهم.

فناسب (عليم) ما ورد فيه و(عالمين) ما ورد فيه.

* * *

﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون﴾

* * *

إن ارتباط هذه الآية بما قبلها ألطف ارتباط ذلك أن الكافر استبعد الإحياء بعد الموت فلفت نظره إلى أمر أدعى إلى الاستبعاد والعجب وهو أن جعل لهم من الشجر الأخضر ناراً يوقدون منه، وهو أمر مستبعد في المألوف لأن الماء تطفىء النار فذكر قدرته على ما هو مستبعد في تفكيرهم مما يعرفونه ويألفونه.

والمقصود بالشجر هنا عموم الشجر إلا أنه أظهر ما يكون ذلك في شجرتي المرخ والعَفار فيؤخذ قضيب كالسواك من كل شجرة من هاتين الشجرتين فيسحق المرخ على العفار وهو يقطر ماء فتنقدح النار وهو ما يعرفونه ويستعملونه في الوقود وهو أعجب شيء وأبعده في الذهن.

جاء في (الكشاف): «ثم ذكر من بدائع خلقه انقداح النار من الشجر الأخضر مع مضادة النار الماء وانطفائها به وهي الزناد التي توري بها الأعراب وأكثرها من

المرخ والعفار. وفي أمثالهم: (في كل شجر نار واستمجد المرخ والعفار). يقطع الرجل منهما غصنين مثل السواكين وهما خضراوان يقطر منهما الماء فيسحق المرخ وهو ذكر على العفار وهي انثى فتنقدح النار بإذن الله»[1].

وجاء في (البحر المحيط): «ذكر ما هو أغرب من خلق الإنسان من النطفة وهو إبراز الشيء من ضده وذلك أبدع شيء وهو اقتداح النار من الشجر الأخضر. ألا ترى أن الماء يطفىء النار ومع ذلك خرجت مما هو مشتمل على الماء»[2].

وقال ﴿**فإذا أنتم منه توقدون**﴾ بالفعل ولم يقل (موقدون) بالاسم لأن هذا مما يفعلونه عند الحاجة فجاء بما يدل على الحدوث.

* * *

﴿أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم؟ بلى وهو الخلاق العليم﴾

* * *

بدأ بالاستدلال بخلق الإنسان من نطفة، ثم استدل بما هو مستعجب مما حولهم وهو اتقاد النار من الشجر الأخضر ثم ترقى إلى خلق السماوات والأرض وهو أعظم وأعجب ذلك أنه ذكر للإنسان مبدأ خلقه منه وهو النطفة. وذكر للنار أصلا تخرج منه وهو الشجر الأخضر، ولم يذكر للسماوات والأرض شيئاً خلقهما منه. وهذا أعظم وأعجب فإن الخلق من العدم المحض أعجب وأدل على القدرة. وعلى هذا فلا داعي لاستبعاد البعث بعد الموت فإن أجزاءهم موجودة. وأن جمعها وإعادتها أيسر من خلق شيء ليس له مادة ولا وجود ابتداء وهو خلق السماوات والأرض.

ثم قال ﴿**أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم**﴾ ولم يقل (على أن يعيدهم) وذلك ليدل على أنه قادر على ما هو أعجب وهو أن ينشىء خلقا آخر أمثال هؤلاء من غير نطف ولا أجزاء متفرقة كما خلق السماوات والأرض ابتداء من غير شيء.

فذكر ما هو أبعد في الخلق وأعسر من الإعادة.

جاء في (البحر المحيط): «ثم ذكر ما هو أبدع وأغرب من خلق الإنسان من نطفة

(١) الكشاف ٢/٥٩٥.

(٢) البحر المحيط ٧/٣٤٨.

ومن إعادة الموتى وهو إنشاء هذه المخلوقات العظيمة الغريبة من صرف العدم إلى الوجود فقال ﴿**أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم**﴾»[1].

وجاء في (روح المعاني): «الهمزة للإنكار والنفي والواو للعطف على مقدر يقتضيه المقام أي أليس الذي أنشأها أول مرة وليس الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا وليس الذي خلق السماوات والأرض مع كبر جرمهما وعظم شأنهما ﴿**بقادر على أن يخلق مثلهم**﴾ في الصغر والحقارة بالنسبة إليها»[2].

لقد ذكر ههنا صفتين له سبحانه:

الأولى: صفة العلم بالمخلوقات كلها فقال ﴿**وهو بكل خلق عليم**﴾.

والأخرى: صفة الخلق فذكر أنه الخلاق العليم.

فإنه لما ذكر العظام البالية ذكر أنه بكل خلق عليم إشارة إلى أنه عليم بكل شيء، يعلم كل شيء عن كل مخلوق وأين ذهبت ذراته وأين استقرت في أماكن ملكه، وما ذرات العظام إلا جزء يسير يسير من خلقه.

ثم قد لا يكون العلم وحده كافيا فقد يعلم إنسان ما جزئيات آلة من الآلات وأماكنها ولكنه لا يستطيع تركيبها فذكر صفة الخلق على أبلغ حال فقال ﴿**وهو الخلاق العليم**﴾.

فهو بكل خلق عليم وهو الخلاق العليم.

وقال (الخلاق العليم) ولم يقل (خلاق عليم) لئلا يشاركه في هذين الوصفين أحد. فإن الإنسان قد يكون خالقا على أحد معاني الخلق وهو (التقدير) وقد يوصف بأنه عليم كما قال تعالى لسان سيدنا يوسف عليه السلام ﴿**إني حفيظ عليم**﴾.

ولكن لا يوصف بالخلاق العليم غير الله. فجاء بالألف واللام الدالة على القصر والكمال في هاتين الصفتين.

فذكر ما به كمال الاتصاف في العلم والخلق.

وقد تقول: ولكنه وصف نفسه بأنه عليم في آية سابقة فقال ﴿**وهو بكل خلق**

---

(١) البحر المحيط ٣٤٨/٧.

(٢) روح المعاني ٥٦/٢٣.

عليم﴾ ولم يعرف الوصف؟

فنقول: لما قال (بكل خلق) علم أن ذلك لا يكون لغير الله فإن لا يكون عليما بكل خلق غير الله.

ثم إنه لما ذكر خلق الإنسان من نطفة وخلق السماوات والأرض قال (الخلاق) للدلالة على كثرة خلقه واستمراره في الخلق والإيجاد.

والجمع بين الخلق والعلم هنا أحسن جمع فإن الخلق والإيجاد إن لم يكونا عن علم فلا خير فيهما لأنهما قد يكونان عبثا وقد يكون ضررهما أكبر من نفعهما.

وقال (بقادر) فجاء بالباء الزائدة المؤكدة لأن الموطن موطن إنكار فجاء بما يؤكد قدرته على خلق مثلهم وإعادته.

وقد تقول: لقد ختم الآية ههنا بقوله **﴿وهو الخلاق العليم﴾** وختمها في موطن شبيه به بقوله **﴿إنه على كل شيء قدير﴾** وذلك قوله في (الأحقاف) **﴿أولم يروا أن الله الذي خلق السماوات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير ٣٣﴾**. فلم ذاك؟

فنقول إن ثمة اختلافا بين الموطنين يقتضي مغايرة التعبير وذلك أنه قال في آية يس (بقادر على أن يخلق مثلهم) فناسب قوله **﴿وهو الخلاق العليم﴾**.

وقال في آية الاحقاف **﴿بقادر على أن يحي الموتى﴾** فناسب قوله **﴿إنه على كل شيء قدير﴾**.

* * *

﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾.

* * *

لقد ذكر فيما سبق من الآيات ما خلق في الماضي وهو قوله **﴿أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة﴾**. وقوله **﴿الذي جعل لكم من الشجر الأخضر نارا﴾** وقوله **﴿أوليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم﴾**.

وهنا ذكر قدرته التي لا تحد في كل وقت في الماضي والحال والاستقبال لئلا يظن أن ذلك أمر قد انتهى فقال **﴿إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون﴾**. فذكر أنه إذا أراد شيئا قال له (كن) فيكون كما أمر وكما أراد سبحانه. وجاء بالفاء فقال (فيكون) ولم يقل (ثم يكون) للدلالة على التعقيب وأنه يكون ما أراده مباشرة كما أمر وليس في ذلك تراخ أو مهلة.

﴿فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾

* * *

نزه الله سبحانه من بيده الملك - وهو يعني ذاته العلية - عن كل نقص ليعلم خلقه أن هذا الخالق المقتدر والذي بيده ملكوت كل شيء هو منزه عن كل نقص. فقد يكون المالك المقتدر ظالما غشوما وقد تكون فيه صفات نقص فنزه الله نفسه عن كل ذلك بقوله ﴿**فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء**﴾.

والملكوت مبالغة في الملك[1] وهو يكون بمعنى الملك مع العز والسلطان وليس مجرد الملك ففيه مبالغة ما ليس في الملك.

جاء في (لسان العرب): «وملك الله وملكوته سلطانه وعظمته. ولفلان ملكوت العراق أي عزه وسلطانه وملكه... الملك والعز[2]».

وجاء في (فتح القدير): «والملكوت في كلام العرب لفظ مبالغة في الملك كالجبروت والرحموت. كأنه قال فسبحان الذي بيده مالكية الأشياء الكلية»[3].

وجاء بالفاء في قوله (فسبحان) للدلالة على السبب فإنه بعدما ذكر ما أولاه من النعم على خلقه وعظيم خلقه في السماوات والأرض وقدرته التي لا تحد استدعى ذلك تنزيه الخالق الذي بيده ملكوت كل شيء.

وقال ﴿**بيده ملكوت كل شيء**﴾ ليدل على أنه المالك المتصرف في ملكه كما يشاء ولئلا يظن ظان أنه خلق الخلق وتركهم كل يتصرف وحبله على غاربه ليس لله عليه قدرة ولا حكم ولا مشيئة فقال ﴿**بيده ملكوت كل شيء**﴾ أي «هو مالك كل شيء والمتصرف فيه بموجب مشيئته وقضايا حكمته»[4].

وقدم (بيده) وهو الخبر على المبتدأ (ملكوت كل شيء) لإفادة القصر فإن ملكوت كل شيء بيده هو حصراً ليس لآخر فيه نصيب ولا بيده شيء فإن كل يد غير يده صفر.

ثم قال (وإليه ترجعون) ليدل على أن ما ذكره من التصرف في الملكوت ليس

---

(١) التفسير الكبير ١١٢/٢٦، روح المعاني ٥٧/٢٣.
(٢) لسان العرب (ملك) ٣٨٢/١٢.
(٣) فتح القدير ٢٧٣/٤.
(٤) الكشاف ٥٦٩/٢.

عدنان بن عبد السلام
الأسعد

مقصوراً في الدنيا وإنما بيده الملكوت في الآخرة كما في الدنيا وأنه إليه المرجع والمصير.

وقال (وإليه ترجعون) فقدم الجار والمجرور على الفعل للدلالة على أن الرجوع إليه حصراً لا إلى غيره. جاء في (روح المعاني): «(فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء) تنزيه له عز وجل مما وصفوه به تعالى وتعجيب عما قالوا في شأنه عز شأنه. والفاء جزائية أي إذا علم ذلك فسبحان. أو سببية كأن ما قيل سبب لتنزيهه سبحانه.

والملكوت مبالغة في الملك كالرحموت والرهبوت فهو الملك التام. وفي تعليق (سبحان) بما في حيزه إيماء إلى أن كونه تعالى مالكا لذلك كله قادرا على كل شيء مقتض للتسبيح. وفسر الملكوت بعالَم الأمر والغيب...

(وإليه ترجعون) لا إلى غيره تعالى هذا وعد للمقربين ووعيد للمنكرين فالخطاب عام للمؤمنين والمشركين»[1].

لقد قرر في هذه الآية التوحيد والحشر. فقوله (بيده ملكوت كل شيء) يدل على أنه واحد لا شريك له. وقوله (وإليه ترجعون) إثبات للحشر.

لقد ذكر في هذه السورة أركان الإيمان كلها.

فذكر الإيمان بالله وتوحيده وهو ما بدأت به السورة من قوله ﴿**تنزيل العزيز الرحيم**﴾ وما انتهت به من قوله ﴿**فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء**﴾.

وذكر الإيمان بالرسل وأنه لا يتم الإيمان بهم حتى يؤمن برسول الله ﷺ وذلك قوله ﴿**إنك لمن المرسلين**﴾ وقوله ﴿**يا حسرة على العباد ما يأتيهم من رسول إلا كانوا به يستهزئون**﴾ وقوله ﴿**هذا ما وعد الرحمن وصدق المرسلون**﴾.

وذكر الإيمان بسيد كتبه وهو القرآن فأقسم به وذكر أنه تنزيله فقال ﴿**والقرآن الحكيم... تنزيل العزيز الرحيم**﴾.

وذكر الإيمان بالملائكة إشارة وتصريحا فإنه لما قال (إنك لمن المرسلين) دل على أن ثمة من أبلغه الرسالة. ولما قال (تنزيل العزيز الرحيم) دل على أن هناك من تنزّل به.

---

(١) روح المعاني ٢٣/٥٧.

والتصريح هو قوله ﴿**وما أنزلنا على قومه من بعده من جند من السماء وما كنا منزلين**﴾.

وذكر الإيمان باليوم الآخر وجزاء الخلق في ذلك اليوم وهو ما تكرر ذكره في السورة.

وذكر القدر بقوله ﴿**لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون**﴾ وقوله ﴿**وكل شيء أحصيناه في إمام مبين**﴾.

فاستوفت السورة أركان الإيمان التي وردت في الحديث (أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسوله وباليوم الآخر والقدر خيره وشره).

جاء في (التفسير الكبير): «ويمكن أن يقال بأن هذه السورة ليس فيها إلا تقرير الأصول الثلاثة بأقوى البراهين.

فابتداؤها بيان الرسالة بقوله (إنك لمن المرسلين) ودليلها ما قدمه عليها بقوله (والقرآن الحكيم) وما أخره عنها بقوله (لتنذر قوما) وانتهاؤها بيان الوحدانية والحشر بقوله (فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء) إشارة إلى التوحيد. وقوله (وإليه ترجعون) إشارة إلى الحشر. وليس في هذه السورة إلا هذه الأصول الثلاثة ودلائله وثوابه»[1].

لقد ارتبط آخر السورة بأولها أجمل ارتباط.

١- فقد ارتبط قوله تعالى ﴿**واتخذوا من دون الله آلهة لعلهم ينصرون... أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين**﴾. بما ورد في أول السورة في المعاندين وهو قوله ﴿**لقد حق القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون**﴾ وقوله ﴿**وسواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون**﴾.
وكأن الكلام على الأشخاص أنفسهم والمجتمع نفسه.

٢- وارتبط ذكر الحياة بعد الموت في قوله تعالى في أواخر السورة ﴿**وضرب لنا مثلا ونسي خلقه... قل يحييها الذي أنشأها أول مرة**﴾.
بقوله في أول السورة ﴿**إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا**﴾.

٣- وارتبط ذكر النسيان والغفلة في قوله تعالى في أواخر السورة ﴿**وضرب لنا**

(١) التفسير الكبير ١١٣/٢٦.

مثلا ونسي خلقه﴾ بقوله ﴿**لتنذر قوما ما أنذر آباؤهم فهم غافلون﴾**.

فكلاهما غافل فالأول غفل عن خلقه هو كما هم غافلون عن الإنذار. فجمع الغفلتين العظميين: الغفلة عن النفس والغفلة عن الرسالة.

٤- ابتدأ السورة بذكر الرسالة الخاتمة وذكر خاتم الرسل فقال ﴿**إنك لمن المرسلين على صراط مستقيم﴾**.

وختمها بختام الدنيا وانتهائها فقال ﴿**وإليه ترجعون﴾**.

لقد بدأت السورة بالإرسال وانتهت بالرجوع إلى المرسِل فقال في الأول ﴿**إنك لمن المرسلين﴾** وقال في الختام ﴿**وإليه ترجعون﴾**.

فجلّ الله سبحانه قائل هذا الكلام ونقول كما قال ربنا ﴿**فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون﴾**.

تفسير سورة لقمان

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿ألم * تلك آيات الكتاب الحكيم * هدى ورحمة للمحسنين * الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون * أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾

* * *

بدأت السورة بالأحرف المقطعة شأن عدد من السور وقد بينا ذلك في كتابنا (التعبير القرآني) فلا نعيد القول فيه.

﴿تلك آيات الكتاب الحكيم﴾ أشار إلى الآيات ولم يشر إلى الكتاب كما في سورة البقرة وذلك لما تردد في السورة من ذكر للآيات السمعية والكونية من مثل قوله تعالى **﴿وإذا تتلى عليه آياتنا ولّى مستكبراً كأن لم يسمعها - ٧﴾**.

وهذه من الآيات السمعية.

ومن الآيات الكونية التي ذكرها خلق السماوات بغير عمد، وإلقاء الرواسي في الأرض وإنزال الماء وإخراج النبات وتسخير الشمس والقمر وغير ذلك من الآيات من مثل قوله **﴿ألم تر أن الفلك تجرى في البحر بنعمة الله ليريكم من آياته إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور - ٣١﴾** وقوله **﴿وما يجحد بآياتنا إلا كل ختّار كفور - ٣٢﴾**.

ووصف الكتاب بأنه (حكيم) والحكيم يحتمل أن يكون من الحكمة أي هو ذو حكمة[١]، ويحتمل أن يكون من الحكم[٢] أي كتاب حاكم على غيره من الكتب ومهيمن عليه كما قال تعالى **﴿وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقًا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه - المائدة ٤٨﴾**.

ويحتمل أن يكون فعيلا بمعنى مفعول[٣] أي (مُحكَم) كما قال تعالى **﴿كتاب**

(١) التفسير الكبير ١١٥/٩.

(٢) ينظر المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ٤٨٢/١١، روح المعاني ٦٦/٢١.

(٣) ينظر روح المعاني ٦٦/٢١.

أحكمت آياته ثم فُصّلت من لدن حكيم خبير - هود ١﴾.

وهذه المعاني مرادة كلها فهو ذو حكمة وحاكم على غيره ومُحكَم. ومقتضى وصف الكتاب بأنه حكيم أن قائله حكيم وقد وصف ربنا نفسه في السورة في أكثر من موضع بأنه حكيم فقال ﴿**وهو العزيز الحكيم ٩**﴾ وقال ﴿**إن الله عزيز حكيم ٢٧**﴾.

* * *

﴿هدى ورحمة للمحسنين﴾

* * *

وصف الكتاب هـهنا بأنه حكيم وبأنه هدى ورحمة للمحسنين، ووصفه في سورة البقرة بأنه هدى للمتقين. فقد قال في البقرة ﴿**ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين**﴾.

فقد وصفه هنا:

١- بالحكيم

٢- وأنه هدى ورحمة.

٣- للمحسنين

وقال في البقرة

١- لا ريب فيه

٢- هدى

٣- للمتقين

ولم يصفه بأنه حكيم.

أما وصفه بالحكيم في (لقمان) فهو مناسب لما ورد في السورة من نحو قوله (ولقد آتينا لقمان الحكمة) وما ذكر في الوصية من الحكمة وقوله (إن الله عزيز حكيم).

وأما قوله ﴿**لا ريب فيه**﴾ في البقرة فهو مناسب لقوله تعالى ﴿**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا**﴾. فقد نفى عنه الريب أولاً ثم قال ﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فائتوا بسورة من مثله ٢٣﴾ فأبطل دواعي الريب.

وقال في البقرة ﴿**هدى للمتقين**﴾.

وقال هـهنا ﴿**هدى ورحمة للمحسنين**﴾ فزاد الرحمة على ما ذكر في البقرة

وذلك أنه قال في البقرة (للمتقين) وقال في لقمان (للمحسنين). والمتقي هو الذي يحفظ نفسه. أما المحسن فهو الذي يحسن إلى نفسه وإلى غيره فلا يقتصر ذلك عليه هو. قال تعالى ﴿**وأحسن كما أحسن الله إليك - القصص ٧٧**﴾ وقال ﴿**وبالوالدين إحسانا - الإسراء ٢٣**﴾.

فالإحسان لا يقتصر على النفس بخلاف التقوى فإنها للنفس خاصة. والإحسان إلى الآخرين من الرحمة فلما رحموا الآخرين رحمهم الله. فكما زادوا في الوصف بأن أحسنوا إلى أنفسهم وإلى الآخرين زاد الله لهم الرحمة على الهدى.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن الله زاد في الجزاء للمحسنين في الآخرة فقال ﴿**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة - يونس ٢٦**﴾ فكما زاد لهم في الآخرة زاد لهم في الدنيا.

ثم إن كل تعبير مناسب لما ورد في السورة فقوله ﴿**هدى للمتقين**﴾ في البقرة مناسب لقوله تعالى ﴿**فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار - البقرة ٢٤**﴾. ومن الطريف أن هذا وارد تعقيبا على إبطال دواعي الريب فقال ﴿**وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فائتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين * فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أعدّت للكافرين ٢٣ ، ٢٤**﴾. وورد في أول السورة أيضا بعد نفي الريب فقال ﴿**ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين**﴾ وهي مناسبة بديعة فقال في أول السورة (هدى للمتقين) وقال ثُم (فاتقوا النار).

أما قوله ﴿**هدى ورحمة للمحسنين**﴾ فهو المناسب لما ورد في سورة لقمان فقد شاع في السورة جو الهدى والرحمة والإحسان.

فمن مظاهر الهدى إرشاد لقمان لابنه وهدايته السبيل المستقيم.

ومنه قوله تعالى في المحسنين ﴿**أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون**﴾.

وقوله ﴿**واتبَع سبيل من أناب إليّ ١٥**﴾ والذي يسلك السبيل إنما يريد الهداية.

ومن ذلك قوله ﴿**ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير ٢٠**﴾. وانظر إلى وصف الكتاب بالإنارة، والإنارة إنما تكون للهداية.

أما الذي يسير في الظلام فإنما هو ضال لا يدري أين يتجه.

ومن مظاهر الهدى النكير على الضالين والمضلين وذلك نحو قوله ﴿**ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليُضل عن سبيل الله بغير علم ٦**﴾.

وقوله ﴿**بل الظالمون في ضلال مبين ١١**﴾ وقوله ﴿**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير ٢١**﴾. وهؤلاء ضالون اتبعوا آباءهم الضالين، يدعوهم الشيطان فيستجيبون له حتى يوصلهم إلى عذاب السعير كما قال تعالى ﴿**ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد * كُتب عليه أنه من تولاه فأنه يُضله ويهديه إلى عذاب السعير - الحج ٣، ٤**﴾، والضلالة نقيض الهدى.

ومن مظاهر الرحمة في السورة ما ذكره من آياته الكونية والمسموعة رحمة بالإنسان. قال تعالى ﴿**وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم ١٠**﴾ فإنه ألقى الرواسي رحمة بنا لئلا تميد بنا الأرض.

ومن ذلك ما ذكره من وصية الإنسان بالوالدين ومصاحبتهما بالمعروف وذكر حمل الأم لولدها وإرضاعها له. وكل ذلك من مظاهر الرحمة.

وذكر تسخير ما في السماوات والأرض لنا وإسباغ النعم الظاهرة والباطنة علينا ﴿**ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ٢٠**﴾ وهذا من أعظم الرحمة بنا. وذكر غير ذلك من النعم.

ومن مظاهر الإحسان ما ذكره من إيتاء الزكاة في قوله ﴿**ويؤتون الزكاة**﴾ ومنها الوصية بالوالدين والإحسان إليهما ومن ذلك إحسان الأب إلى ابنه وإرشاده وتعليمه.

ومن ذلك قوله ﴿**ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى ٢٢**﴾. وذكر من مظاهر إحسان الله إلى خلقه ما عدد عليهم من النعم وتسخير ما في السماوات والأرض لهم وما خلقه من أجلهم. فناسبت الآية ما ورد في السورة أجمل مناسبة وارتبطت أحسن ارتباط.

جاء في (التفسير الكبير): «قال في سورة البقرة (ذلك الكتاب) ولم يقل (الحكيم) فلما زاد ذكر وصف الكتاب زاد ذكر أمر في أحواله فقال (هدى ورحمة). وقال هناك (هدى للمتقين).

فقوله (هدى) في مقابلة قوله (الكتاب)، وقوله (رحمة) في مقابلة قوله (الحكيم). ووصف الكتاب بالحكيم على معنى ذي الحكمة كقوله (في عيشة راضية) أي ذات رضا.

المسألة الثانية: قال هناك (للمتقين). وقال هـهنا (للمحسنين) لأنه لما ذكر أنه هدى ولم يذكر شيئا آخر قال (للمتقين) أي يهتدي به من يتقي الشرك والعناد والتعصب، وينظر فيه من غير عناد.

ولما زاد هـهنا (رحمة) قال (للمحسنين) أي المتقين الشرك والعناد الآتين بكلمة الإحسان.

فالمحسن هو الآتي بالإيمان والمتقي هو التارك للكفر كما قال تعالى ﴿**إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون**﴾ (النحل ١٢٨) ومن جانب الكفر كان متقيا وله الجنة. ومن أتى بحقيقة الإيمان كان محسنا وله الزيادة لقوله ﴿**للذين أحسنوا الحسنى وزيادة**﴾ (يونس ٢٦) ولأنه لما ذكر أنه رحمة قال (للمحسنين) لأن رحمة الله قريب من المحسنين»[١].

* * *

﴿**الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم يوقنون**﴾

* * *

ذكر إقامة الصلاة وهي أداؤها على الوجه الأتم وهي من الإحسان إلى النفس. وذكر إيتاء الزكاة وهي من الإحسان إلى الغير.

وذكر الإيقان بالآخرة وهو مدعاة إلى الإحسان إلى النفس وإلى الآخرين فذكر جماع الإحسان.

لقد قال هنا ﴿**وهم بالآخرة هم يوقنون**﴾.

وقال في البقرة ﴿**وبالآخرة هم يوقنون**﴾ فزاد (هم)، في أول الجملة وذلك والله أعلم لما تردد في السورة من ذكر الآخرة وأحوالها والتوعد بها فقد ورد ذلك في زهاء نصف عدد آيات السورة وذلك نحو قوله ﴿**أولئك لهم عذاب مهين ٦**﴾ ﴿**فبشره بعذاب اليم ٧**﴾ ﴿**لهم جنات النعيم ٨**﴾ ﴿**خالدين فيها وعد الله حقا ٩**﴾ ﴿**إليّ المصير ١٤**﴾ ﴿**ثم اليّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون ١٥**﴾ ﴿**أولو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير ٢١**﴾ ﴿**إلينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا ٢٣**﴾ ﴿**ثم نضطرهم إلى عذاب غليظ ٢٤**﴾. ﴿**ما خلقكم**

---

(١) التفسير الكبير للرازي - دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان ط٢ /١٤١٧هـ - ١٩٩٧م - المجلد التاسع ١١٤ - ١١٥.

ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ٢٨﴾ ﴿واخشوا يوماً لا يجزي والد عن ولده... ٣٣﴾ ﴿إن الله عندهم علم الساعة ٣٤﴾.

ثم إن السورة بدأت بذكر الآخرة وانتهت به فقد بدأت بقوله ﴿**وهم بالآخرة هم يوقنون**﴾ وانتهت بقوله ﴿**إن الله عنده علم الساعة**﴾.

فناسب زيادة (هم) في هذه السورة على ما في البقرة.

وقدم (بالآخرة) على الفعل (يوقنون) لأن الإيقان بالآخرة صعب ومقتضاه شاق فإن الإيقان بالمشاهد يسير بل إن قسما من الناس يؤمنون بالله ولا يؤمنون باليوم الآخر ومن هؤلاء كفار مكة كما أخبر عنهم ربنا في أكثر من موطن. وذلك نحو قوله ﴿**وإذا قيل إن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة - الجاثية ٣٢**﴾ وقوله ﴿**وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل ينبئكم إذا مُزّقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد - سبأ ٧**﴾ وقوله ﴿**وقال الذين كفروا أإذا كنا ترابا وآباؤنا أإنا لمخرجون * لقد وعدنا هذا نحن وآباؤنا من قبل إن هذا إلا أساطير الأولين - النمل ٦٧ - ٦٨**﴾.

ومع إنكارهم الآخرة كانوا يؤمنون بالله كما اخبر ربنا عنهم بقوله ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون - العنكبوت ٦١**﴾ وكما أخبر عنهم في السورة نفسها فقال ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله - لقمان ٢٥**﴾.

وقدم (هم) على الفعل (يوقنون) تعريضا بغيرهم ممن يدعي الإيمان باليوم الآخر ولا يعمل بمقتضاه. فكأنهم وحدهم الذين يوقنون إيقانا حقيقيا باليوم الآخر وكأن من عداهم ليس بمؤمن فكان ههنا تقديمان: تقديم الضمير على الفعل وتقديم الجار والمجرور عليه، وكان الأصل أن يقول (ويوقنون بالآخرة). ويحتمل أن تكون الواو للحال فيكون المعنى: الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة في حال إيقانهم بالآخرة أي يفعلون ذلك موقنين بالآخرة فهم يقيمون الصلاة موقنين بالآخرة ويؤتون الزكاة موقنين بالآخرة ولو قالها على الأصل أي (يوقنون بالآخرة) لم يفد هذا المعنى. فكانت أفعالهم طمعا في ثوابه سبحانه وخوفا من عذابه.

وقد تقول: وهل يصلي من لم يكن مؤمنا باليوم الآخر؟

فنقول: نعم قد يكون ذاك، فقد أخبر ربنا عن مشركي قريش أنهم كانوا يصلون مع أنه ذكر أنهم لا يؤمنون بالآخرة فقال ﴿**وما كان صلاتهم عند البيت إلا مكاء وتصدية - الأنفال ٣٥**﴾.

وبناء ذلك على الجملة الاسمية وتكرار (هم) يدل على عظم شأن الإيمان باليوم الآخر وأنه لا ينفع شيء مع عدم الإيمان به.

* * *

﴿أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون﴾

* * *

أولئك الموصوفون بتلك الصفات على هدى من ربهم. فذكر أن الهدى إنما هو من ربهم لا من ذات اخرى.

واقتران لفظ الرب مع الهداية أحسن اقتران ذلك أن الرب هو المربي والمعلم والمرشد، وأولى مهمات الرب التربية والهداية ولذا كثيرا ما يقترن لفظ الرب مع الهداية وذلك كقوله ﴿**ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى - طه ٥٠**﴾ وقوله ﴿**قل إنني هداني ربي إلى صراط مستقيم - الأنعام ١٦**﴾ وقوله ﴿**إن معي ربي سيهدين - الشعراء ٦٢**﴾ وغير ذلك.

وإضافة (الرب) إلى ضميرهم إضافة لها دلالتها ذلك أن الذي يهديهم هو ربهم وفيه إخلاص الهداية ومحض النصح والتوجيه.

* * *

﴿وأولئك هم المفلحون﴾

وتعريف المفلحين والمجيء بضمير الفصل يدلان على أنهم وحدهم المفلحون وليس ثمة مفلح سواهم. والإنسان يبغي الفلاح في كل أموره فإذا كان الأمر كذلك فعليه أن يكون على هدى من ربه ولا فلاح بغير ذلك. فهذا إهابة بالناس لأن يكونوا منهم بل أن لا يكونوا إلا منهم، فمن عداهم خاسر وهم وحدهم المفلحون. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى: إن طريق الهدى قد يكون شاقا مكلفاً وقد تكون عاقبته شديدة الأذى في الدنيا وينال متبعه من الضر والعنت ما يؤدي إلى العزوف عنه فذكر ربنا أن متبعه مفلح رابح وأنه لا فلاح في سواه فكان ذلك مدعاة إلى اتباعه وإهابة بالتمسك به، فكان ذلك أحسن تعقيب.

* * *

﴿ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا أولئك لهم عذاب مهين﴾.

* * *

«اللهو كل باطل ألهى عن الخير وعما يعني و(لهو الحديث) نحو السمر بالأساطير والأحاديث التي لا أصل لها والتحدث بالخرافات»[1] والغناء وقول الخنا ونحوه[2].

ومما ذكر في سبب نزول هذه الآية أنها نزلت في النضر بن الحارث وكان يخرج تاجراً إلى فارس فيشتري أخبار الأعاجم. وفي بعض الروايات كتب الأعاجم فيرويها ويحدث بها قريشا ويقول لهم: إن محمداً عليه الصلاة والسلام يحدثكم بحديث عاد وثمود وأنا أحدثكم بحديث رستم واسفنديار وأخبار الأكاسرة فيستملحون حديثه ويتركون استماع القرآن[3].

ومهما ذكر من أسباب لنزول الآية فإنها لا تخص واحداً بعينه بل تعم كل من ينطبق عليه الوصف.

﴿**ليضل عن سبيل الله بغير علم**﴾ أي «يشتري بغير علم بالتجارة وبغير بصيرة بها حيث يستبدل الضلال بالهدى والباطل بالحق»[4].

والمشترى يشتري عادة ما ينفعه وهو يعلم ماذا يشتري. أما هذا فيشتري بغير علم وهو يشتري ما يضره ولا ينفعه. وعلى هذا فقوله (بغير علم) متعلق بالفعل (يشتري).

ويحتمل أن يكون متعلقا بيضل فيكون الإضلال بغير علم أي يضل الناس وهو لا يعلم كقوله تعالى ﴿**وإن كثيرا ليضلون بأهوائهم بغير علم - الأنعام ١١٩**﴾.

والذي يترجح عندي أنه متعلق بالفعلين (يشتري) و(يضل) فيكون من باب التنازع فهو يشتري بغير علم ويضل بغير علم فتكون الخسارة مضاعفة. ذلك لأن من يشتري ولا يعلم ماذا يشتري خاسر وكونه يضل بغير علم خاسر أيضا. فإن المشتري بغير علم قد يقتصر ضرره على نفسه، أما هذا فهو يضل الآخرين فيتعدى ضرره إلى الآخرين. وكونه يضل بغير علم لا يعفيه من المسؤولية لأن الأصل أن يتكلم بعلم ولا يتكلم بما ليس له به علم فيضل الناس بجهله. بل إن هذا أخسر

---

(١) الكشاف ج٥ ص٦.

(٢) ينظر المحرر الوجيز ١١/٤٨٤ - ٤٨٥.

(٣) ينظر روح المعاني ٢١/٦٧، المحرر الوجيز ١١/٤٨٣، البحر المحيط٧/١٧٩.

(٤) الكشاف ج٥ ص٩.

الخاسرين ولا يعفيه جهله وإن حسب أنه مهتد قال تعالى ﴿**قل هل ننبئكم بالأخسرين أعمالا * الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا - الكهف ١٠٣ ، ١٠٤**﴾ وقال ﴿**إنهم اتخذوا الشياطين أولياء من دون الله ويحسبون أنهم مهتدون - الأعراف ٣٠**﴾ وقال ﴿**وإنهم ليصدونهم عن السبيل ويحسبون أنهم مهتدون - الزخرف ٣٧**﴾.

لقد وردت تعبيرات في القرآن قريبة من هذا التعبير مع بعض اختلاف فقد يذكر السبيل مع الإضلال كما في هذه الآية وكما في قوله تعالى ﴿**ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله - الحج ٩**﴾ وقوله ﴿**وجعل لله أنداداً ليضل عن سبيله - الزمر ٨**﴾.

وأحيانا يذكر الإضلال ولا يذكر السبيل كما في قوله تعالى ﴿**فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم - الأنعام ١٤٤**﴾ فلم يقل (ليضل الناس عن سبيله).

وأحيانا يقول (بغير علم) وأحيانا لا يقول ذلك كما في آيتي الحج والزمر.

وقد يذكر الناس فيقول ﴿**ليضل الناس بغير علم**﴾ (الأنعام ١٤٤) وقد لا يذكرهم كما في الآيات الأخرى.

ولكل ذلك سبب.

فأما ما ذكر فيه السبيل فهو يعني دين الله وصراطه المستقيم وهو الإسلام بخلاف ما لم يذكر فيه السبيل وذلك كما في آية لقمان وكما في قوله تعالى ﴿**ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير * ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق - الحج ٨، ٩**﴾.

فهذا مجادل في الله ليضل عن سبيله. وكما في قوله تعالى ﴿**وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيبا إليه ثم إذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعو إليه من قبل وجعل لله أنداداً ليضل عن سبيله قل تمتع بكفرك قليلا إنك من أصحاب النار - الزمر ٨**﴾ بخلاف ما لم يذكر فيه السبيل نحو قوله تعالى في تحريم الجاهليين قسماً من الأنعام ﴿... **ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين قل آلذكرين حرّم أم الأنثيين أم ما اشتملت عليه أرحام الأنثيين أم كنتم**

شهداء إذ وصاكم الله بهذا فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم إن الله لا يهدي القوم الظالمين - الأنعام ١٤٤﴾.

فلم يقل (ليضل الناس عن سبيل الله) وذلك لأن هذه مسألة جزئية متعلقة بالذبائح والأطعمة وليست متعلقة بالدين كلاً.

وأما ذكر (بغير علم) أو عدم ذكره فلذلك سبب يقتضيه أيضا وذلك نحو قوله تعالى في سورة الحج ﴿**ثاني عطفه ليضل عن سبيل الله له في الدنيا خزي ونذيقه يوم القيامة عذاب الحريق - الحج ٩**﴾ فإنه لم يقل (بغير علم) وذلك لأنه تقدم الآية قوله ﴿**ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير * ثاني عطفه**﴾ فقد نفى عنه العلم قبل هذه الآية.

ونحو ذلك ما ورد في سورة الزمر فقد قال ﴿**وجعل لله أنداداً ليضل عن سبيله قل تمتع بكفرك قليلا إنك من أصحاب النار**﴾ ولم يقل (بغير علم) وبقية الآية توضح سبب ذلك فقد قال تعالى ﴿**وإذا مس الإنسان ضر دعا ربه منيبا إليه ثم إذا خوله نعمة منه نسي ما كان يدعو إليه من قبل وجعل لله أنداداً ليضل عن سبيله قل تمتع بكفرك قليلا إنك من أصحاب النار - الزمر ٨**﴾.

فلم يقل (بغير علم) لأنه دعا ربه منيبا إليه واستجاب له فهو إذن يعلم ربه فدعاه وحده ومع ذلك جعل له أنداداً ليضل عن سبيله.

وأما ذكر (الناس) وعدم ذكرهم فله سببه أيضا ذلك أن كل ما لم يذكر فيه الناس مع قوله (ليضل) فلأنه تقدم ذكر الناس أو الإنسان وذلك نحو قوله ﴿**ومن الناس من يشتري لهو الحديث...**﴾.

وقوله ﴿**ومن الناس من يجادل في الله...**﴾.

وقوله ﴿**وإذا مس الإنسان ضر...**﴾.

فلا حاجة لذكر الناس.

وأما قوله ﴿**فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم**﴾ فلم يتقدم ذكر الناس بل تقدم ذكر الشيطان، فقد تقدم الآيات قوله ﴿**وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم**

دينهم - الأنعام ١٣٧﴾.

والشركاء هم الشياطين.

وقال قبل آية تحريم الأنعام ﴿**ومن الأنعام حمولة وفرشاً كلوا مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان إنه لكم عدو مبين ١٤٢﴾**.

فهذا التحريم اتباع للشيطان. والشيطان يريد أن يضل الناس. فلما لم يتقدم ذكر الناس وإنما تقدم ذكر الشيطان ناسب ذكر الناس لأنه عدوهم المبين.

* * *

﴿ويتخذها هزواً﴾

«الضمير في (يتخذها) يحتمل أن يعود على (آيات الكتاب) المذكور أولاً ويحتمل أن يعود على السبيل»[1].

ولم يأت باللام مع المعطوف (ويتخذها) فلم يقل (وليتخذها هزوا) ذلك أن المعطوف ليس بمنزلة المعطوف عليه من حيث الغرض والتعليل وإنما هو يأتي بالدرجة الثانية فإن الغرض الأول من اشتراء لهو الحديث والأساطير هو الإضلال وصرف المستمعين عن القرآن الكريم أما الهزء فيأتي بالدرجة الثانية لأن الهزء إنما يمكن أن يحصل بطرائق متعددة وليس عن طريق شراء الأساطير. فإن الغرض من شراء الأساطير إنما هو الإضلال عن سبيل الله فلما لم يكونا بمنزلة واحدة حذف اللام فإن الذكر آكد من الحذف فقولك (مررت بأحمد وبمحمود) آكد من قولك (مررت بأحمد ومحمود) فلما لم يكن المتعاطفان بمنزلة واحدة في الغرض حذف اللام مما هو أقل شأنا في التعليل.

ألا ترى إلى قوله تعالى مثلا ﴿**وجعلنا الليل والنهار آيتين فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلا من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب - الإسراء ١٢﴾** كيف ذكر اللام في المعطوف والمعطوف عليه فقال (لتبتغوا) و(لتعلموا) لأن الابتغاء من فضل الله ومعرفة السنين والحساب كليهما مطلوبان، وإن معرفة السنين والحساب من ألزم الأمور لهذه الحياة فذكر اللام في المتعاطفين معا.

---

(١) المحرر الوجيز ١١/٤٨٥.

﴿أولئك لهم عذاب مهين﴾

جمع بعد الإفراد إذ قال أولاً (ومن الناس من يشتري... ليضل الناس... ويتخذها هزوا) بالإفراد ثم قال بعدها ﴿**أولئك لهم عذاب مهين**﴾ بصيغة الجمع وذلك أنه لما قال (ليضل عن سبيل الله) كان التهديد له ولمن يضلهم يدلك على ذلك أنه جاء في سورة البقرة بالإفراد مع المتعاطفات فقال ﴿**ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويُشهد الله على ما في قلبه وهو ألدّ الخصام * وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويُهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد * وإذا قيل له اتق الله أخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد - البقرة ٢٠٤ - ٢٠٦**﴾

فجاء بالإفراد فقال (فحسبه جهنم) لأنه لم يذكر أحداً معه.

جاء في (التحرير والتنوير): «لما كان (من يشتري لهو الحديث) صادقا على النضر بن الحارث والذين يستمعون إلى قصصه من المشركين جيء في وعيدهم بصيغة الجميع ﴿**أولئك لهم عذاب مهين**﴾»[1].

ووصف العذاب بأنه مهين لأنه استهان بآيات الله واستهزأ بها واستكبر عنها، والاستهزاء إهانة لمن يستهزأ به فجعل له عذابا مهينا.

جاء في (التفسير الكبير) في هذه الآية: «لما بين أن القرآن كتاب حكيم يشتمل على آيات حكيمة بيّن من حال الكفار أنهم يتركون ذلك ويشتغلون بغيره ثم إن فيه ما يبين سوء صنيعهم من وجوه:

الأول أن ترك الحكمة والاشتغال بحديث آخر قبيح.

الثاني هو أن الحديث إذا كان لهواً لا فائدة فيه كان أقبح...

ثم قال تعالى (بغير علم) عائد إلى الشراء أي يشتري بغير علم، ويتخذها هزوا أي يتخذ السبيل هزوا»[2].

* * *

﴿وإذا تتلى عليه آياتنا ولّى مستكبراً كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا فبشره بعذاب اليم ٧﴾.

* * *

---

(١) التحرير والتنوير ٢١/١٤٤.

(١) التفسير الكبير ٩/١١٥.

قال (وإذا) ولم يقل (وإن) لأن الأمر حصل أو هو يحدث لا محالة، لأن (إذا) تستعمل لما يقع كثيرا أو سيقع لا محالة بخلاف (إن) فإنها تستعمل لافتراض قد يقع وقد لا يقع.

ومعنى ذلك أن التلاوة حصلت وقد ولى عنها مستكبرا.

وقال (تتلى) بالمضارع ولم يقل (تليت) للدلالة على تكرار التلاوة عليه. والمفروض أن تكرار التلاوة يدعو إلى التأمل فيها. أما هذا فهو يولي عنها مستكبرا.

وقال (آياتنا) بإضافة الآيات إلى ضمير الله المعظم لتعظيم آياته وتشنيع فعله.

وقال (مستكبرا) للدلالة على أنه لم يكتف بالتولية فقد يكون المولّي غير مستكبر أما هذا فهو يستكبر عن آيات ربه، فوصفه بالتولي عن آيات ربه وهو وصف قبيح ثم وصفه بالاستكبار عنها وهو زيادة في القبح.

وقال ﴿**كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا**﴾ للدلالة على أنه يسمع وليس في أذنيه وقر ولكن يتجاهل ما يتلى عليه.

وقد تقول: ولم قال ههنا (كأن في أذنيه وقرا) ولم يقل نحو ذلك في قوله ﴿**ويل لكل أفاك أثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يُصِرّ مستكبراً كأن لم يسمعها فبشره بعذاب اليم - الجاثية ٧ - ٨**﴾؟

والجواب عن ذلك «أن آية الجاثية لما تقدم فيها قوله ﴿**ويل لكل أفاك أثيم. يسمع آيات الله تتلى عليه**﴾ فوصفه بسماع آيات الله لم يكن ليطابقه ذكر الوقر في الأذن لأنه قد ذكر سماعه الآيات.

والوقر مانع من السماع فلم يناسب الإعلام بالسماع ذكر الوقر المانع منه...

ولما لم يقع ذكر سماع الآيات في آية لقمان وتقدم ذكر المشار إليه بقوله ﴿**ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا - لقمان ٦**﴾ وهذه زيادة مرتكب فناسبها ذكر زيادة الوقر. مع أنه لم يرد فيها ذكر سماعه الآيات كما ورد في آية الجاثية. فازداد ووضح التلاؤم»[1].

(١) ملاك التأويل ٧٨٩/٢.

﴿فبشره بعذاب أليم﴾

قال (فبشره) والبشرى إنما تكون في الخير ولكنه قال ذلك استهزاء فاستهزأ به كما استهزأ بآيات الله واستكبر.

وقال (فبشرد) بضمير الإفراد ولم يقل (فبشرهم) كما قال في الآية السابقة إذ قال فيها (أولئك لهم عذاب مهين) بصيغة الجمع وذلك أنه في هذه الآية ذكره وحده ولم يذكر معه أحداً بخلاف الآية السابقة فقد ذكر معه من يضلهم.

ووصف العذاب ههنا بأنه أليم ووصفه في الآية السابقة بأنه مهين ذلك أن كل وصف وضع بمكانه اللائق به فإن الإهانة غالبا ما تكون إذا وقعت أمام الآخرين. وكلما كانت أمام جمع أكبر كان وقعها أشد على النفس. أما إذا لم يكن ثمة أحد يشاهدها فالإهانة ليست ظاهرة. وتكون أشد إذا كانت أمام أشخاص يعرفهم ويعرفونه. ولما ذكر في الآية الأولى جمعا أضلهم كان وصف العذاب بأنه مهين أشد على النفس وذلك لأنه واقع أمام مشهد من أضل فكان يشهد بعضهم إهانة بعض.

أما في الآية الثانية فإنه لم يصف العذاب بأنه (مهين) لأنه ذكره بمفرده ولم يذكر معه أحداً يشاهد تعذيبه فناسب وصفه بالأليم.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن في الاستهزاء جانبين:

جانب إهانة الآخرين وجانب إيلامهم فجمع له بين العذابين: المهين والمؤلم. فقد يكون العذاب مهينا غير مؤلم للجسد وقد يكون مؤلما غير مهين فجمع له بين العذابين. فكما أهان الآخرين وآلمهم باستهزائه جمع له بين الإهانة والإيلام.

وفي هذه الآية ذم للمشتري من وجوه فهو «يشتري الحديث الباطل والحق الصراح يأتيه مجانا يعرض عنه. وإذا نظرت فيه فهمت حسن هذا الكلام من حيث إن المشتري يطلب المشترى مع أنه يطلبه ببذل الثمن ومن يأتيه الشيء لا يطلبه ولا يبذل شيئا، ثم إن الواجب أن يطلب العاقل الحكمة بأي شيء يجده ويشتريها وهم ما كانوا يطلبونها وإذا جاءهم مجانا ما كانوا يسمعونها. ثم إن فيه أيضا مراتب:

الأولى التولية عن الحكمة وهو قبيح. والثاني الاستكبار. ومن يشتري حكاية رستم وبهرام ويحتاج إليها كيف يكون مستغنيا عن الحكمة حتى يستكبر عنها...

الثالث قوله تعالى ﴿**كأن لم يسمعها**﴾ شغل المتكبر الذي لا يلتفت إلى الكلام

ويجعل نفسه كأنها غافلة.

الرابع قوله ﴿**كأن في أذنيه وقرا**﴾ أدخل في الإعراض»[1].

وجاء في (البحر المحيط): «وتضمنت هذه الآية ذم المشتري من وجوه: التولية عن الحكمة. ثم الاستكبار ثم عدم الالتفات إلى سماعها كأنه غافل عنها ثم الإيغال في الإعراض بكون أذنيه كأن فيهما صمما يصده عن السماع»[2].

* * *

﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات النعيم * خالدين فيها وعد الله حقا وهو العزيز الحكيم﴾

* * *

لما ذكر الكافرين وذكر أن لهم عذابا مهينا وعذابا أليما ذكر بمقابل ذلك من آمن وعمل صالحا فذكر أن لهم جنات النعيم.

وإضافة الجنات إلى النعيم أنسب إضافة إذ هي بمقابل ما يلقاه المضل المستهزئ من عذاب مهين وعذاب أليم. ومن كان في عذاب أليم ومهين لا ينعم وإن كان في الجنات فناسب ذلك إضافة الجنات إلى النعيم.

وتقديم الجار والمجرور (لهم) على الجنات يفيد الاختصاص فإن جنات النعيم لا تكون إلا لمن آمن وعمل صالحا.

ثم ذكر أنهم خالدون فيها، وأن هذا وعد منه لا يتخلف. وكيف يتخلف وهو وعد من الله العزيز الحكيم؟!

والعزيز هو الذي لا يغلبه شيء فليس ثمة ما يمنعه من إنجاز وعده وتحقيق وعيده. والحكيم الذي لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة والمصلحة[3].

واختيار (العزيز الحكيم) لخاتمة الآية أنسب شيء.

فالعزيز هو الغالب الممتنع.

والحكيم يحتمل أن يكون من الحكمة أي هو ذو حكمة، ويحتمل أن يكون من الحكم أي هو حاكم. والمعنيان مرادان معا فهو الحاكم ذو الحكمة.

(١) التفسير الكبير ١١٦/٩.

(٢) البحر المحيط ١٨٠/٧.

(٣) ينظر روح المعاني ٨١/٢١.

واجتماع هذين الاسمين أحسن شيء وأنسبه في هذا المكان. فإن تمام العزة أن يكون صاحبها حاكما وهو أعلى العزة، فإن العزة درجات والأعزة درجات فبعضهم أعز من بعض، وأعلى العزة أن تجتمع مع الحكم فإنه قد يكون العزيز غير حاكم فإذا اجتمع معها الحكم كان تمام العزة.

والعزيز الحاكم إن لم يكن ذا حكمة كانت عزته وحكمه تهوراً وبطشاً وغروراً وكان ذلك في حقه منقصة وليس صفة كمال. فإن من ألزم صفات الكمال للعزيز الحاكم أن يكون ذا حكمة فتزداد صفاته كمالا. فكان اجتماع هذين الوصفين أحسن اجتماع وأنسبه. وقد عرف الوصفين بأل فقال (وهو العزيز الحكيم) ولم يقل (إنه عزيز حكيم) للدلالة على أنه المتفرد فيهما ولا يماثله في ذلك أحد. ولو قال (عزيز حكيم) لاحتمل أن يكون هناك من يماثله ممن هو عزيز حكيم.

وقد تقول: ولم قال إذن في السورة نفسها ﴿**إن الله عزيز حكيم ٢٧**﴾ فلم يعرف؟

والجواب: أن السياق مختلف ذلك أنه في الآية الأولى قالها تعقيبا على المستكبر الذي اتخذ آيات الله هزوا وبعد التهديد الذي ألحقه به وبمن يضلهم وبعد ذكر الجزاء الذي يؤتيه أولياءه فاقتضى تعريف العزيز الحكيم إذ هو الذي سيفعل بكل صنف هذا الفعل لا يمنعه من ذلك مانع وليس ثمة من يظن أن هناك عزيزا حكيما يمنعه من ذلك.

وأما الآية الثانية فجاءت في سياق قوله تعالى ﴿**ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم ٢٧**﴾ فليس في السياق ذكر محارب له أو معاند كما لم ترد في التعقيب على نصرة أوليائه وجزائهم فلم يقتض ذلك ما اقتضى في الأول من التعريف فناسب كل تعبير موضعه.

* * *

﴿**خلق السماوات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وبث فيها من كل دابة وأنزلنا من السماء ماء فأنبتنا فيها من كل زوج كريم**﴾.

* * *

قال هنا ﴿**خلق السماوات بغير عمد ترونها**﴾ وقال في مكان آخر ﴿**رفع السماوات بغير عمد ترونها - الرعد ٢**﴾ وكل تعبير مناسب لمكانه. فإن تعبير (رفع) في الرعد أنسب من جهات.

١- منها أنه قال ﴿**والذي أنزل إليك من ربك الحق**﴾ والإنزال إنما يكون من فوق أي من مكان مرتفع فناسب (رفع السماوات).

٢- وقال ﴿**ثم استوى على العرش**﴾ والعرش فوق السماوات.

٣- ذكر تسخير الشمس والقمر وهما من الأجرام السماوية وهي مرتفعة في السماء فناسب ذكر رفع السماء.

وليس في (لقمان) شيء من ذلك فناسب (خلق) دون (رفع).

ثم إن قوله (خلق السماوات) في لقمان مناسب لما ورد في الآية بعدها وهو قوله ﴿**هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه**﴾.

* * *

﴿**وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم**﴾ أي كراهة أن تميد أو لئلا تميد بكم.

ومن الملاحظ أنه حين يذكر الرواسي يقول أحيانا (أن تميد بكم) (النحل ١٥) أو (أن تميد بهم) (الانبياء ٣١) وأحيانا لا يقول ذاك كما في الرعد ٣ والحجر ١٩ وفصّلت ١٠ وق ٧ والمرسلات ٢٧ والنمل ٦١.

وسبب ذلك – والله أعلم – أنه إذا أراد بيان نعمة الله على الإنسان قال (أن تميد بكم). وإذا أراد بيان قدرة الله فيما صنع لا لبيان علاقة ذلك بالإنسان لم يقل ذاك.

وقال (أن تميد بكم) ههنا لبيان نعمة الله على الإنسان ورحمته له. وهذا امر مرتبط بقوله (هدى ورحمة) في أول السورة فإن عدم ميدها بهم من رحمة الله لهم.

وهو مرتبط أيضا بقوله تعالى في الآية السابقة لها (وهو العزيز الحكيم). فإنه بيّن حكمة إلقاء الرواسي في الأرض. فهي مرتبطة بما قبلها من ناحيتين: من ناحية الرحمة ومن ناحية الحكمة.

وقال ﴿**وألقى في الأرض رواسي**﴾ دون (جعل) كما في آيات أخرى[1] وذلك لمناسبة وصفه نفسه بـ (العزيز) في الآية السابقة فإن إلقاء الرواسي من العزة:

فقوله ﴿**ألقى في الأرض رواسي**﴾ مناسب لاسمه (العزيز). وقوله ﴿**أن تميد بكم**﴾ مناسب لاسمه (الحكيم).

واختار لفظ (الرواسي) دون الجبال مثلا لأن المقصود بالرواسي الثوابت وليس في لفظ الجبال ما يدل على ذلك. ولذا لا يستعمل لفظ الرواسي حين يذكر زوالها وذهابها يوم القيامة لأن الرواسي من الرسو وهو الثبات بل يستعمل لفظ الجبال وذلك نحو قوله ﴿**وإذا الجبال سيرّت – التكوير ٣**﴾ ﴿**وسيرّت الجبال**

(١) انظر مثلاً الرعد ٣، الأنبياء ٣١، فصلت ١٠، النمل ٦١.

فكانت سرابا - النبأ ٢٠﴾ ﴿وحملت الأرض والجبال فدكتا دكة واحدة - الحاقة ١٤﴾. ﴿وإذا الجبال نسفت - المرسلات ١٠﴾ وغيرها.

* * *

﴿وأنزلنا من السماء ماء﴾

قال (أنزلنا) بإسناد الانزال إلى ضمير الله سبحانه على طريق الالتفات وذلك لأهمية الماء بالنسبة للإنسان. جاء في (التفسير الكبير): «إن انزال الماء نعمة ظاهرة متكررة في كل زمان متكثرة في كل مكان فأسنده إلى نفسه صريحا ليتنبه الإنسان لشكر نعمته فيزيد له من رحمته»[1].

وجاء في (التحرير والتنوير): «والالتفات من الغيبة إلى التكلم في قوله (وأنزلنا) للاهتمام بهذه النعمة التي هي أكثر دورانا عند الناس»[2].

وكذلك أسند الإنبات إلى نفسه فقال **﴿فأنبتنا فيها﴾** فهو المنزل وهو المنبت.

* * *

﴿من كل زوج كريم﴾

أي من كل صنف بالغ الجودة كثير الخير والمنفعة. و(الزوج) معناه ههنا الصنف. قال تعالى **﴿وكنتم أزواجا ثلاثة - الواقعة ٧﴾** أي أصنافا. وقال **﴿وآخر من شكله أزواج - ص ٥٨﴾** أي أصناف.

وقد تقول: ولم قال ههنا (من كل زوج كريم) فوصفه بالكرم وقال في (ق) والحج (من كل زوج بهيج) فوصفه بالبهجة؟

والجواب: أنه إضافة إلى موافقة فواصل الآي في كل موضع فهناك أمر آخر حسّن كل تعبير في مكانه.

فقد قال في (لقمان) **﴿من كل زوج كريم﴾** والكريم - كما قلنا - هو البالغ الجودة والنفاسة والكثير المنفعة وهو المناسب لما ذكره من حكمة لقمان التي آتاه الله إياها وهي بالغة الخير والنفاسة كثيرة المنفعة **﴿ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً - البقرة ٢٦٩﴾**.

أما في (ق) فالسياق سياق الزينة والجمال قال تعالى **﴿أفلم ينظروا إلى**

(١) التفسير الكبير ١١٨/٩.

(٢) التحرير والتنوير ١٤٦/٢١.

السماء فوقهم كيف بنيناها وزينّاها ومالها من فروج ٦ والأرض مددناها وألقينا فيها رواسي وأنبتنا فيها من كل زوج بهيج ٧... والنخل باسقات لها طلع نضيد ١٠﴾.

فانظر كيف ناسب ذكر البهجة ذكر الزينة في السماء، والزينة إنما تكون للبهجة. وانظر كيف قال ﴿**والنخل باسقات لها طلع نضيد**﴾ وكل ذلك مناسب للزينة والجمال.

ونحو ذلك ما جاء في سورة الحج فقد قال ﴿**وترى الأرض هامدة فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج ٥**﴾.

فقابل الهمود بالبهجة وهو المناسب.

فناسب كل تعبير موطنه.

* * *

﴿هذا خَلْق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال مبين﴾

* * *

﴿هذا خلق الله﴾

يمكن أن يراد بالمصدر هنا اسم المفعول أي مخلوقاته. والإشارة إلى ما ذكر من خلق السماوات وغيرها.

ويمكن أن يراد به الحدث أي هذا خلْقه كما تقول (هذا صنعه) و(هذا فعله). والإشارة تكون إلى بديع صنعه وحسن فعله. ومن المحتمل أن يكونا مرادين معا.

وقال (ماذا) ولم يقل (ما خلق الذين من دونه) للتنصيص على الاستفهام. ولو قال (ما) لاحتمل الموصولية والاستفهامية.

وفي الاستفهام من التعجيز والاستهزاء ما ليس في الموصول. إذ قد يفهم من الموصولية أنهم خلقوا شيئا فتطلب رؤيته. فيكون المعنى أروني الذي خلقوه كما تقول: أنظر إلى ما صنع فلان. وهذا ما فعل فلان. وهذا ما رسمه وهذا ما كتبه. وأرني ما كتب. فإن كانت موصولة احتمل أنه كتب شيئا فأراد أن يراه وقطعاً لهذا المعنى ولئلا يفهم أنهم خلقوا شيئا جاء بما ينص على الاستفهام ولا يحتمل

الموصول وهو (ماذا).

ومن المعلوم أن الذين من دونه لم يخلقوا شيئا وهم يعلمون ذاك فهم لا يستطيعون أن يُروه شيئاً خلقه غير الله ولذا انقطعوا وسكتوا فقال هو (بل الظالمون في ضلال مبين).

والمشركون من الظالمين فهم ظالمون لأنفسهم لأنهم عبدوا ما لا يستحق العبادة فأذلوا أنفسهم وحقروها لأنهم عبدوا ما هو دونهم. وهم سيدخلون أنفسهم النار فكانوا ظالمين لها.

وهم ظالمون من جهة أخرى لأنهم أعطوا ما لا يستحق شيئا أعظم الأشياء وهو العبادة. فالعبادة حق الله وحده وهم جعلوها لغير الله وهذا ظلم لأنك إذا صرفت الحق عن صاحبه إلى غيره كنت ظالما، فهؤلاء إذن ظالمون. وهم في ضلال ظاهر مظهر لنفسه أي هو من الوضوح بحيث لا يخفى على عاقل.

* * *

﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله ومن يشكرْ فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فان الله غني حميد﴾

* * *

الحكمة هي وضع الشيء في محله في القول والعمل، وقيل هي «عبارة عن توفيق العمل بالعلم. فكل من أوتي توفيق العمل بالعلم فقد أوتي الحكمة»[1].

فالحكمة لها جانبان: جانب القول وجانب العمل، ولا يكون الفرد حكيما حتى يحسن القول والعمل.

وقد أسند الله إيتاء الحكمة إلى نفسه (آتينا) وذلك لأن إيتاء الحكمة من الخير ومن الشائع في القرآن الكريم أن ربنا سبحانه يسند الإيتاء إلى نفسه في الخير بل يسند أفعال الخير إلى نفسه في العموم[2] قال تعالى ﴿**وأنا لا ندري أشرَّ أريد بمن في الأرض أم أراد بهم ربهم رشدا - الجن ١٠**﴾ فأسند الخير وهو الرشد إلى نفسه فقال (أم أراد بهم ربهم رشدا) وبنى مريد الشر للمجهول (فقال (أشرَّ أريد بمن في الأرض).

---

(١) التفسير الكبير ١١٨/٩.

(٢) انظر معاني النحو ٤٩٤/٢ وما بعدها.

والواو في أول الآية «عاطفه قصة لقمان على قصة النضر بن الحارث في قوله تعالى ﴿**ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله**﴾ باعتبار كونها تضمنت عجيب حاله في الضلالة من عنايته بلهو الحديث ليضل عن سبيل الله ويتخذ سبيل الله هزوا وباعتبار كون قصة لقمان متضمنة عجيب حال لقمان في الاهتداء والحكمة. فهما حالان متضادان»[1].

﴿أن اشكر لله﴾

ذهب كثير من المفسرين إلى أنّ (أن) في الآية تفسيرية[2] فيجعلون (آتينا) متضمنا معنى القول دون حروفه.

جاء في (التفسير الكبير): «فإنّ (أن) في مثل هذا تسمى المفسرة فسر إيتاء الله الحكمة بقوله (أن اشكر لله) وهو كذلك»[3].

وذهب بعضهم إلى أن قوله (أن اشكر لله) تفسير للحكمة لا للفعل. جاء في (التحرير والتنوير): «و(أن) في قوله (أن اشكر لله) تفسيرية وليست تفسيراً لفعل (آتينا) لأنه نصب مفعوله وهو الحكمة. فتكون (أن) مفسرة للحكمة باعتبار أنّ الحكمة هنا أقوال أوحيت إليه أو إليهما فيكون في الحكمة معنى القول دون حروفه فيصلح أن تفسر بـ (أن) التفسيرية...

وأيضا فإن شكر الله من الحكمة»[4].

والأقرب إلى المعنى فيما يبدو أن يقال أن التقدير: آتينا لقمان الحكمة وأوصيناه أن اشكر لله فيكون المعنى أنه آتاه الحكمة وأوصاه بالشكر وأمره به.

أو بتقدير: وآتيناه أن اشكر لله.

أي آتيناه الحكمة وآتيناه أن اشكر لله أي أوحينا إليه ذلك وألهمناه إياه. ولا يشترط ذلك أن يكون وحي نبوة بل قد يكون وحي إلهام كقوله تعالى ﴿**وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه - القصص ٧**﴾ وقول ﴿**وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال بيوتا - النحل ٦٨**﴾ فكما أوحى الرب إلى أم موسى الأمر

---

(١) التحرير والتنوير ١٤٨/٢١.

(٢) انظر التفسير الكبير ١١٩/٩، البحر المحيط ١٨١/٧.

(٣) التفسير الكبير ١١٩/٩.

(٤) التحرير والتنوير ١٥١/٢١ ـ ١٥٢.

بالإرضاع وأوحى إلى النحل الأمر بالاتخاذ آتى لقمان وأوحى إليه الأمر بالشكر وهذا أولى من جعل (أن) تفسيرية وذلك لأن التفسير يجعل الحكمة هي الشكر فحسب مع أن الشكر إنما هو من الحكمة وليس هو الحكمة كلها.

إن هذا التعبير يعني أيضا أن من الحكمة التي أوتيها لقمان أن يشكر ربه. فشكر الله إنما هو من الحكمة. ويعني أيضا أن يشكر ربه على ما آتاه من الحكمة، فإن الحكمة نعمة ينبغي أن يشكر ربه عليها كما تقول: إن من الحكمة أن تشكر ربك، وقد آتاك الله الحكمة فاشكره على ما آتاك.

فهذا التعبير يفيد عدة معان في آن واحد:

آتينا لقمان الحكمة وآتيناه أن اشكر لله أو: وأوصيناه به، ومن الحكمة أن تشكر ربك، واشكر ربك على ما آتاك من الحكمة.

وقد تقول: ولم لم يقل: ولقد آتينا لقمان الحكمة فاشكر لله؟

فنقول: لو قال ذاك لم يفد هذه المعاني وما أفاد إلا معنى واحدا وهو أن تكون الحكمة سببا للشكر.

ولكان فيه ضعف في الدلالة ذلك أن المعنى سيكون أن الذي أوتي الحكمة لقمان والمأمور بالشكر غيره، فيكون المعنى: لقد آتينا لقمان الحكمة فاشكر أنت أيها المخاطب لله، فيكون قد طلب منه الشكر للإنعام على غيره لا عليه.

وقال (أن اشكر لله) ولم يقل (أن اشكر لنا) فالتفت ليدل على أن مؤتي الحكمة هو الله.

ومن المطرد في التعبير القرآني أنه ما عبر الله عن نفسه بضمير الجمع إلا ذكر بعده أو قبله ما يدل على الإفراد ليدل على أنه واحد لا شريك له. وذلك أمر مطرد في جميع القرآن لم يتخلف عنه موطن واحد وذلك نحو قوله تعالى ﴿**إنا أعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر**﴾ فذكر بعد ضمير الجمع في (إنا أعطيناك) الرب بصورة الإفراد فقال (فصل لربك). وقال ﴿**إنا أنزلناه في ليلة القدر**﴾ ثم قال بعد ذلك (تنزّل الملائكة والروح فيها بإذن ربهم﴾ فذكر الرب بعد ضمير الجمع.

* * *

﴿ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد﴾

* * *

جاء بفعل الشرط (يشكر) مضارعا للدلالة على أن الشكر يتكرر وذلك لأن كل نعمة تمر بك تشكر الله عليها وهو ينبغي أن يتكرر. وجاء بفعل الشرط في قوله (ومن

كفر) ماضياً لأن الكفر لا يتكرر تكرر الشكر بل قد يحصل ابتداء ويبقى صاحبه عليه إلا إذا شاء الله.

ومن الظاهر في استعمال الشرط في القرآن الكريم أنه يؤتى بفعل الشرط مضارعا فيما يتكرر حدوثه. ويؤتى به ماضيا فيما لا يتكرر حدوثه. وهذا الأمر جاء كثيرا في القرآن الكريم[1] جاء في (التفسير الكبير) في هذه الآية: «قال في الشكر (ومن يشكر) بصيغة المستقبل وفي الكفران (ومن كفر فإن الله غني حميد) وإن كان الشرط يجعل الماضي والمستقبل في معنى واحد كقول القائل: من دخل داري فهو حر ومن يدخل داري فهو حر. فنقول فيه إشارة إلى معنى وإرشاد إلى أمر وهو أن الشكر ينبغي أن يتكرر في كل وقت لتكرر النعمة فمن شكر ينبغي أن يكرر. والكفر ينبغي أن ينقطع فمن كفر ينبغي أن يترك الكفران[2].

ومن الملاحظ أنه قدم الشكر على الكفر في هذه الآية في حين قدم الكفر على العمل الصالح في آية اخرى. قال تعالى في سورة الروم ﴿**من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون ٤٤**﴾.

وبالنظر في الآيتين نجد أكثر من اختلاف في التعبير:

١- فقد قدم في آية الروم الكفر وأخر العمل الصالح، وقدم في آية لقمان الشكر وأخر الكفر كما أشرت.

٢- ذكر في الروم عاقبة كل من الفريقين فقال ﴿**من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون**﴾ في حين قال في لقمان ﴿**ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد**﴾ فذكر عاقبة الشكر ولم يذكر عاقبة الكفران.

٣- ذكر في الروم فعلي الشرط بالماضي فقال ﴿**من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا...**﴾.

في حين ذكر في لقمان فعل الشكر بالمضارع وفعل الكفر بالماضي.

٤- ذكر في لقمان مقابل (من كفر) (من يشكر) وذكر في الروم مقابل (من كفر) (من عمل صالحا).

---

(١) انظر معاني النحو ج٤/٤٣٦ وما بعدها.

(٢) التفسير الكبير ١١٩/٩.

ولكل ذلك سبب اقتضاه.

أما تقديم الكفر في الروم على العمل الصالح فذلك لأن السياق هو في ذكر الكافرين ومآلهم فقد قال قبل هذه الآية:

﴿ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون * قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل كان أكثرهم مشركين * فأقم وجهك للدين القيم من قبل أن يأتي يوم لا مردّ له من الله يومئذ يصدّعون * من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحاً فلأنفسهم يمهدون ٤١-٤٤﴾.

فالسياق في ذكر الكافرين فقدمهم.

وأما آية لقمان فوقعت في سياق الأمر بالشكر. قال تعالى **﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله﴾** فناسب تقديم الشكر.

جاء في (التفسير الكبير): «قال تعالى هنا **﴿ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر﴾** بتقديم الشكر على الكفران. وقال في سورة الروم **﴿من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون - الروم ٤٤﴾**.

فنقول: هناك كان الذكر للترهيب لقوله تعالى من قبل **﴿فأقم وجهك للدين القيم من قبل أن يأتي يوم لا مردّ له من الله يومئذ يصدّعون﴾** وههنا الذكر للترغيب لأن وعظ الأب للابن يكون بطريق اللطف والوعد»[1].

وأما ذكر عاقبة الكفر في الروم فلما تقدم من ذكر عاقبة من كفر في الدنيا وعاقبة ذلك في الآخرة، فقد قال فيمن أظهر الفساد في البر والبحر **﴿ليذيقهم بعض الذي عملوا لعلهم يرجعون﴾** وقال **﴿قل سيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة الذين من قبل كان أكثرهم مشركين﴾** فوجهنا للنظر في عاقبة الكافرين.

ثم هدد بما سينالهم في الآخرة ولذا ناسب ذكر عاقبة من كفر فقال **﴿من كفر فعليه كفره﴾**. ولم يذكر شيئا من ذلك في لقمان فاكتفى بقوله **﴿ومن كفر فإن الله غني حميد﴾**.

وبالنسبة إلى اختلاف فعلي الشرط في المضارع والمضي فإن آية لقمان فيمن

(١) التفسير الكبير ١١٩/٩.

هو في الدنيا فذكر فعل الشكر بالمضارع لأن الشكر يتكرر وذكر الكفر بالماضي لأنه لا يتكرر تكرر الشكر كما أسلفنا.

وأما آية الروم فهي في الآخرة قال تعالى ﴿**فأقم وجهك للدين القيم من قبل أن يأتي يوم لا مردّ له من الله يومئذ يصّدعون * من كفر فعليه كفره ومن عمل صالحا...**﴾ فذكر الكفر والعمل الصالح بالماضي لأنه ليس عمل ثَمَّ وإنما هو جزاء على ما قدم من عمل.

وأما ذكر الكفر بمقابل الشكر في لقمان فلأنه ذكر الشاكرين أولاً فقال (ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد).

وأما في سورة الروم فقد ذكر الكافرين والمشركين فناسب ذكر من آمن وعمل صالحا فقال ﴿**ومن عمل صالحا فلأنفسهم يمهدون * ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات من فضله إنه لا يحب الكافرين ٤٤ - ٤٥**﴾ فناسب كل تعبير موطنه.

وقال ﴿**فإنما يشكر لنفسه**﴾ فجاء بـ(إنما) للدلالة على أن الشكر لا ينفع إلا صاحبه حصراً ولا يفيد الله سبحانه. فإن الشكر ينفع صاحبه في الدنيا والآخرة. وقد قضى ربنا بأن يزيد الشاكر من نعمه قال تعالى ﴿**وإذ تأذن ربكم لئن شكرتم لأزيدنكم ولئن كفرتم إن عذابي لشديد - إبراهيم ٧**﴾.

﴿**ومن كفر فإن الله غني حميد**﴾ لا ينفعه شكر ولا يضره كفر. فهو الغني المحمود في غناه.

والحميد هو الذي يستحق الحمد على الدوام.

والجمع بين الغني وكونه محموداً أحسن جمع وألطفه فقد يكون الشخص غنيا غير محمود أو محموداً غير غني. فربنا غني محمود على الدوام.

وقد تقول: لقد جاء في سورة إبراهيم ﴿**وقال موسى إن تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعا فإن الله لغني حميد ٨**﴾ فأكد الجملة بإن واللام. فقال (فإن الله لغني) في حين أكدها في آية لقمان بـ (إن) وحدها فقال (فإن الله غني حميد) فما الفرق؟

والجواب أن كل تعبير مناسب لما ورد فيه. فقد قال في لقمان ﴿**ومن يشكر**

فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد﴾ فقد قسم العباد إلى من يشكر ومن كفر.

أما في سورة إبراهيم فافترض كفر أهل الأرض جميعا فقال ﴿**إن تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعا﴾** فالاختلاف في التعبير من ثلاث نواح:

١- أنه في آية لقمان جرى على التبعيض وجرى في سورة إبراهيم على الشمول.

٢- أنه قال في لقمان (ومن كفر) فجعل فعل الشرط ماضيا، وقال في سورة إبراهيم (إن تكفروا) بالمضارع للدلالة على تكرر الكفر وتجدده أي إن تستمروا على الكفر وتداوموا عليه.

٣- وأكد ذلك بالحال المؤكدة فقال (جميعا).

فاقتضى ذلك زيادة التأكيد في آية إبراهيم.

وقد تقول: لقد قال في آية أخرى في سورة لقمان ﴿**لله ما في السماوات والأرض إن الله هو الغني الحميد ٢٦﴾** فعرف الوصفين وجاء بضمير الفصل في حين قال في هذه الآية ﴿**فإن الله غني حميد﴾** من دون تعريف ولا فصل. فما الفرق؟

والجواب واضح من سياق كل منهما.

فقد قال في آية لقمان الأولى ﴿**ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد﴾** فلم يذكر سبحانه له ملكا.

والمعنى فإن الله غني عن شكره. وهو كما يقول الشخص ولله المثل الأعلى: أنا غني عنك وغني عن مدحك وثنائك ولا يعني أنه ذو مال أو ثروة. ونحوه ما قال الخليل:

أبلــغ سليمان أني عنه في جـــدة   وفي غنى غير أني لست ذا مال

أما في الآية الثانية فقد قال ﴿**لله ما في السماوات والأرض إن الله هو الغني الحميد﴾** فقد ذكر ملكه وهو ما في السماوات والأرض.

ومن المعلوم أن الغني فيما تعارف عليه الناس من يملك الأموال. ثم إن الأغنياء يتفاوتون. فمن يملك ثروة أكبر كان أغنى. وقد ذكر ربنا أن له ما في السماوات والأرض فلا ملك أكبر ولا أوسع من ملكه فعرّف وجاء بضمير الفصل للدلالة على أنه هو الغني دون سواه.

ومن المعلوم أن قولك (فلان هو الغني) أدلّ على الغنى من قولك (فلان غني) لأن قولك (فلان غني) يعني أنه أحد الأغنياء، وأن هناك أغنياء آخرين. أما قولك (فلان هو الغني) فيدل على أنه لا غني في الحقيقة سواه. ولاشك أن من له ما في السماوات والأرض هو الغني الذي لا غني سواه.

* * *

﴿وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بنيّ لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم﴾

* * *

الواو عطفت هذه العبارة على قوله **﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة أن اشكر لله﴾** أي آتيناه الحكمة في شكره لله وفي وعظه لابنه. فإن وعظ الأبناء من الحكمة.

وفي هذا توجيه للآباء أن يتعاهدو أبناءهم بالموعظة والإرشاد وأن لا يتركوهم للشوارع والطرقات ومعلمي السوء والجهال يأخذون عنهم ما سقط من القول والفعل ويتعلمون ما يضرهم ولا ينفعهم. جاء في (التفسير الكبير) إن قوله (وإذ قال لقمان لابنه...) «عطف على معنى ما سبق وتقديره آتينا لقمان الحكمة حين جعلناه شاكراً في نفسه وحين جعلناه واعظا لغيره، وهذا لأن علو مرتبة الإنسان بأن يكون كاملا في نفسه ومكملا لغيره، فقوله (أن اشكر) إشارة إلى الكمال وقوله **﴿وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه﴾** إشارة إلى التكميل»[1].

وجاء في (التحرير والتنوير) أن قوله سبحانه هذا «عطف على جملة (آتينا لقمان الحكمة) لأن الواو نائبة مناب الفعل، فمضمون هذه الجملة يفسر بعض الحكمة التي أوتيها لقمان. والتقدير: وآتيناه الحكمة إذ قال لابنه. فهو في وقت قوله ذلك لابنه قد أوتي حكمة فكان ذلك القول من الحكمة لا محالة، وكل حالة تصدر عنه فيها حكمة هو فيها قد أوتي حكمة.

و(إذ) ظرف متعلق بالفعل المقدر الذي دلت عليه واو العطف أي والتقدير: وآتيناه الحكمة إذ قال لابنه...

ويجوز أن يكون (إذ) ظرفا متعلقا بفعل (إذ محذوفاً)»[2].

لقد جاءت موعظة لقمان بعد قوله تعالى **﴿ولقد آتينا لقمان الحكمة أن**

(١) التفسير الكبير ٩/١١٩.

(١) التحرير والتنوير ٢١/١٥٣ ـ ١٥٤.

اشكر لله...﴾ وكان من الممكن أن يبدأ بالموعظة من دون هذا التصدير فيقول بعد قوله تعالى ﴿**هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال مبين﴾** ﴿**وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه...﴾**.

ولكن هذا التصدير له أكثر من غرض.

من ذلك أنه يتبين منه أن الحكمة يتعلق جانب منها بإصلاح النفس وجانب بإصلاح الآخرين. وأن أولى موجبات الحكمة أن يعلم الأب أبناءه ويوجههم ويرشدهم. هذا إضافة إلى ما قاله لقمان من الحكمة.

ثم إن الحكمة -كما أسلفنا- إحسان القول والعمل أو وضع الشيء في محله في القول والعمل فلما قال ﴿**ولقد آتينا لقمان الحكمة﴾** دل ذلك أن لقمان أوتي الحكمة في قوله وعمله وأنه كان يطبق ما يقول على نفسه إذ ليس من الحكمة أن تناقض أقوال الشخص أفعاله وإلا كان قوله ساقطا ولو نطق بأعلى الحكمة. وفيه توجيه للدعاة والواعظين أن يبدؤا بأنفسهم قبل وعظ الآخرين.

* * *

﴿وهو يعظه﴾

الواو في قوله ﴿**وهو يعظه﴾** تحتمل أن تكون للحال أي قال لقمان لابنه واعظا له. وتحتمل أن تكون للاستئناف أي وهذا شأنه. أي من شأن لقمان أن يعظ ابنه.

فقوله (وهو يعظه) يفيد أنه قال ذلك واعظا لابنه. وأن من شأن لقمان أن يعظ ابنه فلا يترك توجيهه. ولو قال (وإذ قال لقمان لابنه واعظا) لم يفد إلا معنى واحدا.

* * *

﴿يا بنيّ﴾

بدأ وعظه بمناداة ابنه مناداة تحبيب ورفق وتلطف ولين (يا بنيّ) بالتصغير والإضافة إلى النفس ليعطف قلبه وليزيل كل حجاب مانع من قبول التوجيه بينه وبينه. واللين في القول يفتح القلوب المقفلة والأبواب الموصدة ويلين النفوس العصيّة وهو أدعى إلى الاستجابة والقبول.

وهو توجيه للآباء والواعظين أن يرفقوا في القول وأن يمزجوا كلماتهم بالرحمة والحنان فتؤثر الرحمة ولين القول ما لا يؤثر القول نفسه. وقد أمر ربنا موسى وأخاه عليهما السلام أن يقولا لفرعون قولا لينا فقال ﴿**اذهبا إلى فرعون إنه طغى** *

فقولا له قولاً لينا لعله يتذكر أو يخشى - طه ٤٣، ٤٤﴾.

جاء في (التحرير والتنوير) في قوله (يا بني): «والتصغير فيه لتنزيل المخاطب الكبير منزلة الصغير كناية عن الشفقة به والتحبب له وهو في مقام الموعظة والنصيحة إيماء وكناية عن إمحاض النصح وحب الخير. ففيه حث على الامتثال للموعظة»[1].

* * *

﴿لا تشرك بالله﴾

بدأ النصح بالنهي عن الشرك لأنه رأس الإيمان ورأس الدين، ولأن أول ما ينبغي أن يغرس في النفوس هو التوحيد لأنه أساس صلاحها ونجاتها.

ومن الملاحظ أنه نهاه عن الشرك قبل أن يأمره بالعبادة وذلك لأكثر من سبب.

منها أن عدم الشرك مقدم على العبادة فلا تنفع عبادة مع الشرك فبدأ بما هو أهم.

ولأن النهي عن الشرك يعم الصغير والكبير. أما العبادة فيكون التكليف بها بعد البلوغ فبدأ بما هو أعم.

ثم إن الانتهاء عن الشرك أيسر من القيام بالعبادات والطاعات ولذا نجد كثيراً من الناس موحدين غير أنهم لا يأتون بالعبادات من صلاة وصيام وغيرهما.

فبدأ بما هو أهم وأعم وأيسر. حتى إذا قام بغرس العقيدة وتصحيحها أمره بعد ذلك بالعبادات.

* * *

﴿إن الشرك لظلم عظيم﴾

كون الشرك ظلما لأنه يسوي بين القادر والعاجز، والعالم والجاهل، والخالق والمخلوق. والمنعم المتفضل والمحتاج إلى النعمة وهذا ظلم عظيم. فإنك في الحياة لو سويت بين هؤلاء كنت ظالما ظلما عظيما. فإنه لو تقدم مثلا جماعة إلى طلب عمل فأجري لهم اختبار فكان منهم من يحسن كل جزئيات ذلك العمل بأدق تفاصيله على أكمل وجه وأحسنه. يخبر عن ذلك بأبلغ الكلام وأحسنه. ومنهم من لا يحسن شيئا ولا يعلم شيئا فيه عيٌّ وقصور فهم وإدراك ولا يحسن النطق أيضا وكنت سويت بينهم كنت ولاشك ظالما ظلما عظيما.

(١) التحرير والتنوير ٢١/١٥٥.

فإن الشرك بالله أعظم بكثير من هذا الظلم فإن التفاوت بين الخالق والمخلوق لا يصح فيه قياس.

جاء في (روح المعاني): «وكون الشرك ظلما لما فيه من وضع الشيء في غير موضعه وكونه عظيما لما فيه من التسوية بين من لا نعمة إلا منه ومن لا نعمة له»[1].

ثم إن الشرك كما سبق أن ذكرنا ظلم للنفس من جهة أن المشرك يعبد من هو أقل منه شأنا أو من لا يستحق العبادة البتة فيكون ظالما لنفسه حاطًا من قدرها وقد كرَّمه الله سبحانه.

ثم إنه ظلم للنفس من ناحية أخرى ذلك انه يوردها موارد الهلكة فإن الشرك يورد صاحبه النار خالداً مخلداً فيها.

ولذا وصف هذا الظلم بأنه عظيم وأكد ذلك بإنَّ واللام فقال ﴿**إن الشرك لظلم عظيم**﴾.

ثم إن اختيار وصف الشرك بالظلم اختيار له دلالته من ناحية أخرى ذلك أن فطرة الإنسان تكره الظلم والظالمين، وحتى لو كان الشخص ظالما فانه يسيغه لنفسه ولا يسيغه من غيره. ولذا تجد عموم الناس يكرهون الظالم وينتصرون نفسيا للمظلوم حتى في التمثيل. فوصف الشرك بما تكرهه النفوس ولا تنحاز إلى صاحبه لينأى عنه ويتركه.

ولعل من المفيد أن نذكر أيضا أن قوله ﴿**إن الشرك لظلم عظيم**﴾ فيه تعليل للنهي عن الشرك. وهو إشارة إلى أن الناصح والموجه ينبغي أن يعلل كلامه ويذكر السبب الموجب وألا يذكر الأمور من دون تعليل وذلك ليقتنع السامع ويسلّم له عقله ونفسه والله أعلم.

* * *

﴿ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إليَّ المصير * وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا واتّبع سبيل من أناب إليَّ ثم إليَّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون﴾

* * *

هذا الكلام كلام رب العالمين وضعه بين كلام لقمان وذلك لأنه أراد أن يأمر هو بوصية الوالدين ومصاحبتهما بالمعروف لا أن يقول الأب ذلك وذلك لعظم منزلة الأبوين عند الله، فالذي وصى بالوالدين هو الله.

---

(١) روح المعاني ٢١/٨٥.

ولئلا يذهب ذهن الابن إلى أن الأب إنما يأمره بطاعته وحسن صحبته لأنه يريد أن يستفيد منه وأن يجعله تابعا له. فالله هو الذي أوصى ولا مصلحة له في هذا.

وقد تقول: ولمَ لم يدعْ لقمان يتم كلامه ثم يذكر الله وصيته بالوالدين بعد ذلك؟

والجواب أنه وضع الوصية بالوالدين بعد الشرك بالله وذلك لعظيم منزلتهما عند الله فهو لا يريد أن يضعهما في آخر الوصايا بعد قوله ﴿**واقصد في مشيك واغضض من صوتك**﴾ فإن منزلتهما تأتي بعد توحيد الله والأمر بعبادته وهذا شأن القرآن في الوصية بالوالدين فإنه يجعل ذلك بعد الشرك بالله والأمر بعبادته قال تعالى ﴿**واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا - النساء ٣٦**﴾ وقال ﴿**وقضى ربك أن لا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا - الإسراء ٢٣**﴾.

* * *

﴿ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهناً على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لي ولوالديك إليّ المصير﴾

* * *

من الملاحظ في هذه الآية:

١- أنه استعمل الفعل (وصّى) بتشديد الصاد لا (أوصى) وذلك للتشديد على الوصية والمبالغة فيها. ومن الملاحظ أن القرآن يستعمل الفعل (وصّى) في أمور الدين والأمور المعنوية وأما (أوصى) فيستعمله للأمور المادية. قال تعالى ﴿**ووصّى بها إبراهيم بنيه ويعقوب إن الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون - البقرة ١٣٢**﴾ وقال ﴿**ولقد وصّينا الذين أوتوا الكتاب من قبلكم وإياكم أن اتقوا الله - النساء ١٣١**﴾.

في حين قال ﴿**يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين - النساء ١١**﴾.

وهي في المواريث. وقال ﴿**من بعد وصية يوصي بها أو دين - النساء ١١**﴾ وهي في الأمور المادية.

ولم يرد (أوصى) في القرآن الكريم للأمور المعنوية إلا في موطن واحد اقترن فيه بأمر مادي وهو قوله تعالى على لسان السيد المسيح ﴿**وأوصاني بالصلاة والزكاة مادمت حيا - مريم ٣١**﴾ فإنه قال (أوصاني) لما اقترنت الصلاة

بالزكاة. والزكاة أمر مادي يتعلق بالأموال[1].

ولعل ذلك يعود أيضا إلى أن المسيح عليه السلام كان لايزال في المهد غير مكلف عمليًا بعبادة فاستعمل أخف الفعلين والله أعلم.

٢- ثم إنه أسند التوصية إلى الله سبحانه فقال (ووصينا) والله إنما يسند الأفعال إلى نفسه في أمور الخير وفي الأفعال المهمة فإسناد ذلك إلى الله يدل على عظم شأن هذه التوصية وقد أسند هذا الفعل إلى ضمير الجمع للتعظيم ثم أفرد بعد ذلك فقال ﴿**أن اشكر لي ولوالديك إليّ المصير**﴾ ولم يقل (أن اشكر لنا... وإلينا) وقد ذكرنا أن هذه طريقة التعبير في القرآن فإنه يفرد قبل أو بعد ضمير الجمع المعظم للدلالة على أنه واحد لا شريك له. وقد يكون ههنا مع ذلك أمر آخر وهو أن هذه الوصية أمر الله بها سبحانه ونزل بها الملك وبلغها الرسل فجاء الفعل بضمير الجمع لذلك ايضا والله أعلم.

٣- قال ﴿**ووصينا الإنسان بوالديه**﴾ ولم يقل بـ (أبويه) لأكثر من سبب فإن كلمة (الوالدين) تثنية الوالد والوالدة وغلبت فيها لفظ الوالد ولذا ثنيت بالتذكير. وإن كلمة (الأبوين) تثنية الأب والأم وغلب فيها لفظ الأب ولذا قيل الأبوين. ومع أن الكلمتين فيهما تغليب للمذكر إلا أن لفظ (الوالدين) مأخوذ من الولادة، والولادة في الحقيقة تقوم بها المرأة إلا أنه غلب فيها لفظ الوالد في التثنية.

وههنا أكثر من مناسبة تدعو إلى اختيار لفظ الوالدين على الأبوين، منها أنه ذكر الحمل والفصال وهو الفطام من الرضاع فقال ﴿**حملته أمه وهنا على وهن**﴾ وقال ﴿**وفصاله في عامين**﴾ وبين الحمل والإرضاع الولادة.

وفيه تذكير الإنسان بولادته ومجيئه إلى الدنيا عاجزاً ضعيفاً وقد رباه والداه وحمياه وأحسنا إليه مما يدعو إلى رد الجميل والإحسان إليهما.

وفيه إلماح إلى إحسان الصحبة إلى الأم أكثر من الأب لما ذكر من لفظ الوالدين وذكر حمل الأم والإرضاع.

ولذا كان في القرآن خط عام لا يتخلف وهو أنه حين يذكر الإحسان إلى الأب والام والبرّ بهما يذكر ذلك بلفظ (الوالدين) ولا يذكره بلفظ الأبوين تذكيراً للإنسان بأمر الولادة فلم يقل مرة واحدة (وبالأبوين إحسانا) بل إن كل مواطن الأمر

(١) انظر التعبير القرآني ١٥ - ١٦.

بالمصاحبة بالمعروف والإحسان إليهما والبر بهما والدعاء لهما يأتي بلفظ الوالدين. وفيه إلماح إلى أن الام لها النصيب الأوفى في ذلك.

قال تعالى: ﴿**وإذ أخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون إلا الله وبالوالدين إحسانا -البقرة ٨٣**﴾.

وقال: ﴿**واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا - النساء ٣٦**﴾.

وقال: ﴿**قل تعالوا أتل ما حرم ربكم عليكم ألا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا - الأنعام ١٥١**﴾.

وقال: ﴿**وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا - الإسراء ٢٣**﴾.

وقال: ﴿**ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن - لقمان ١٤**﴾.

وقال: ﴿**أن اشكر لي ولوالديك - لقمان ١٤**﴾.

وقال: ﴿**ووصينا الإنسان بوالديه حُسْنا - العنكبوت ٨**﴾.

وقال: ﴿**ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا - الأحقاف ١٥**﴾.

وقال: ﴿**وبراً بوالديه ولم يكن جباراً عصيا - مريم ١٤**﴾.

وقال: ﴿**ربنا اغفر لي ولوالديّ - إبراهيم ٤١**﴾.

وقال: ﴿**رب اغفر لي ولوالديّ - نوح ٢٨**﴾.

وغير ذلك وغيره.

قد يأتي لفظ (الأبوين) في المواريث ونحوها مما لم يكن فيه ما ذكرنا من الأمر بالإحسان ونحوه. ولعل ذلك لأن نصيب الأب أكثر من نصيب الأم في الميراث.

وقد يأتي لفظ الأبوين لمثنى الجدّ كما قال تعالى ﴿**ويتم نعمته عليك وعلى آل يعقوب كما أتمها على أبويك من قبل إبراهيم وإسحاق - يوسف ٦**﴾.

وقد يأتي لفظ الأبوين لآدم وحواء إذ هما أبوا البشر قال تعالى ﴿**كما أخرج أبويكم من الجنة - الأعراف ٢٧**﴾.

قد تظن أن ذلك تخلّف في قصة يوسف وذلك في قوله ﴿**فلما دخلوا على يوسف آوى إليه أبويه - يوسف ٩٩**﴾ وقوله ﴿**ورفع أبويه على العرش**

وخروا له سجدا - ١٠٠﴾ فإنه استعمل لفظ الأبوين في موطن الإكرام والإحسان ولم يستعمل لفظ الوالدين.

والحق أنه لم يتخلف بل إن استعمال لفظ (الأبوين) في قصة يوسف هو المناسب وهو أيضا يتفق مع الخط القرآني.

ذلك أنه جاء بلفظ (الأبوين) لأنه في هذه القصة لم يرد ذكر لأم يوسف ولا وصف لحالتها بل كلها تدور حول الأب وأبنائه ويوسف عليهم السلام، فالأب هو المحزون الكظيم وهو الذي فقد بصره حزنا وأسفا كما قال تعالى ﴿**وابيضّت عيناه من الحزن فهو كظيم - ٨٤**﴾ وهو الدائم الذكر له حتى خشي عليه الهلاك كما قال تعالى ﴿**قالوا تالله تفتأ تذكر يوسف حتى تكون حرضا أو تكون من الهالكين ٨٥**﴾ فكان من المناسب تغليب الأب ههنا لا تغليب الوالد.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أن قوله ﴿**ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا**﴾ فيه إلماح إلى إكرام الأم ذلك أن السجود للشخص إعظام له فاختار لفظ الأب على الوالد، فإن الابن هو الذي يعظم أبويه في العادة وهنا عظم الأبوان ولدهما بالسجود له وهو خلاف المألوف والمعتاد فغلب لفظ الأب الذي هو دون الأم في حق حسن الصحبة.

ولعله إلماح إلى شيء آخر وهو أن العرش إنما ينبغي للرجال لا للنساء فغلب ذكر الأب والله أعلم.

وربما يحسن الاستطراد هنا قليلا. فقد تقول: ألم يدرك الحزن أم يوسف فلم لم يرد لها ذكر؟

والجواب والله أعلم أن يعقوب هو أبوهم كلهم أما أم يوسف فليست أمهم وإنما هي أم يوسف وأخيه فلا تستطيع أن تؤنبهم وتذكر ذلك لهم على الدوام لما في ذلك من الحساسية فربما أسمعوها ما لا ترضى من القول ولا يكون كلامها بتلك المنزلة عندهم. وهذا من حسن تقديرها لما هي فيه ولذا لم يرد لها ذكر في القصة والله أعلم.

٤- ذكر الأم في هذه التوصية ولم يذكر الأب فقال ﴿**حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين**﴾ وهو إشارة إلى أنها أولى بحسن الصحبة.

٥- قال (وهنا على وهن) فذكر الضعف المستمر المتزايد. ولم يقل (وهنا) فقط ليدل على أن الوهن ليس على وتيرة واحدة بل هو يثقل عليها دائما ويوهنها باستمرار.

٦- ذكر مدة الفصال فقال (وفصاله في عامين) ولم يذكر مدة الحمل ذلك أن الفصال بيد المرأة وهو توجيه إلى تمام مدة الإرضاع. أما الحمل فليس بيد المرأة. ثم إن مدة الحمل قد تتفاوت كما هو معلوم فقد تكون ستة أشهر أو سبعة أشهر أو تزيد على ذلك.

٧- وصاه بالشكر للمنعم الأول وهو الخالق الذي أوجده من العدم وهيأ له أسباب الوجود وهيأ له من يحمله ويرضعه ويتعاهده وهو ضعيف عاجز.

ثم وصاه بالشكر لوالديه لما علم من أمرهما.

ثم أشار إلى أن الحياة لا تنتهي في الدنيا وإنما المصير إلى الله سبحانه وهو إشارة إلى الحياة الآخرة.

وقد قدم الخبر الجار والمجرور على المبتدأ فقال (إليّ المصير) للدلالة على الحصر فإن المصير إليه حصراً لا إلى غيره. وفي هذا إبطال لعقيدة الشرك فإن المصير إليه وحده لا إلى غيره.

* * *

﴿وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا واتّبع سبيل من أناب إليّ ثم إليّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون﴾

* * *

أي وإن بذلا جهدهما لحملك على أن تشرك بالله فلا تطعهما.

وقال (بي) بضمير الإفراد ولم يقل (بنا) لأن الموطن موطن توحيد ونفي الشرك. وفي مثل هذا الموطن لا يستعمل إلا ضمير الإفراد.

وقوله (ما ليس لك به علم) أبطل الشرك من جميع نواحيه. ذلك أن الأشياء على قسمين إما أن يكون له بها علم أو لا يكون له بها علم. فالذي يعلم أنه لا يصلح أن يكون شريكا له هو قد علم به وعلم أنه لا يكون لله شريكا.

وأما الذي ليس له به علم فقد نهى عن اتخاذه شريكا لله. وبذا يكون قد نهى عما له به علم وعما ليس له به علم.

(فلا تطعهما) فإنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

﴿وصاحبْهما في الدنيا معروفا﴾

* * *

المصاحبة بالمعروف إنما هي في الدنيا أي في الحياة الدنيا وقيل إن المصاحبة بالمعروف إنما هي في أمور الدنيا لا في أمور الدين. جاء في (روح المعاني): «(في الدنيا)... قيل للإشارة إلى أن الرفق بهما في الأمور الدنيوية دون الدينية»[1].

وقال (وصاحبهما في الدنيا معروفا) ولم يقل بمعروف أو بالمعروف كما قال في الأزواج مثلا **﴿فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف – البقرة ٢٣١﴾** ذلك أنه أراد أن تكون المصاحبة هي المعروف بعينه وليست مصاحبة للمعروف أو بمعيته وفي هذا من المبالغة في التوصية بهما ما فيه. فإن المرء قد يزجر زوجته أو ينهرها أو يضربها أو يعضلها مما لا يصح بحال من الأحوال أن يكون مع الوالدين فقال فيهما (وصاحبهما في الدنيا معروفا) أي مصاحبة هي المعروف بعينه.

وقد تقول: لم يرد هذا الأمر فيما يبدو شبيها بهذا الموطن وهو قوله تعالى **﴿ووصينا الإنسان بوالديه حُسْنا وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما إليَّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون – العنكبوت ٨﴾**.

وقوله **﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا حملته أمه كُرْها ووضعته كرها وحمله وفصاله ثلاثون شهرا حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن اشكر نعمتك التي أنعمت عليَّ وعلى والديَّ وأن أعمل صالحا ترضاه – الأحقاف ١٥﴾**.

فلم يرد في هاتين الآيتين قوله (وصاحبهما في الدنيا معروفا) فما السبب؟

فنقول: لقد ورد ذلك بتعبير آخر لم يرد في آية لقمان، فقد قال في آية العنكبوت **﴿ووصينا الإنسان بوالديه حسنا﴾** وقال في الأحقاف **﴿ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا﴾** ولم يرد مثل ذلك في لقمان. فذكر في كل موطن ما لم يذكره في الآخر. فذكر المصاحبة بالمعروف في لقمان وذكر التوصية بالحسن وبالإحسان في آيتي العنكبوت والأحقاف.

---

(١) روح المعاني ٢١/٨٧.

وكل تعبير هو المناسب فيما ورد فيه.

فقوله (وصاحبهما في الدنيا معروفا) أنسب في آية لقمان ذلك لأن السياق في قصة لقمان في المصاحبة والمعاشرة ومعاملات الناس. فقد بدأت الوصية بمصاحبة الأب لابنه وحسن معاشرته وتوجيهه. ثم في أصول معاشرة الناس ومصاحبتهم من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعدم التكبر عليهم والفخر عليهم والاختيال مما يبغضه الناس من الصفات والأفعال.

لقد شملت هذه الوصية حسن المصاحبة والمعاملة في عموم المجتمع: مصاحبة الأب لابنه ومصاحبة الابن لوالديه ومصاحبته للآخرين ممن يعيش معهم.

ولم يرد مثل ذلك في سياق آيتي العنكبوت والأحقاف فكان الأمر بمصاحبة الوالدين بالمعروف هنا أنسب.

وذكرُ الحسن والإحسان في آيتي العنكبوت والأحقاف أنسب، بل إن ذكر كل لفظة في مكانها أنسب. فذكر الحُسْن في آية العنكبوت أنسب وذكر الإحسان في آية الأحقاف أنسب.

ذلك أنه ذكر في آية لقمان افتراض أن أبويه يجاهدانه على أن يشرك بالله فلم يذكر الإحسان أو الحسن.

وقد تقول: لقد قال في العنكبوت ذلك أيضا فإنه قال **﴿ووصينا الإنسان بوالديه حسنا وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما﴾** فما الفرق؟

والجواب أن المجاهدة في قوله **﴿وإن جاهداك على أن تشرك بي﴾** أشد منها في قوله **﴿وإن جاهداك لتشرك بي﴾**.

فإن في قولنا (جاهده على أن يفعل) معنى الحمل على الشيء وشدة المجاهدة وهي أقوى من قولنا (جاهده ليفعل). ونحوه أن تقول (انفقت عليه لينجح) و(انفقت عليه على أن ينجح) فإن الجملة الأولى تفيد أنه أنفق عليه لغرض النجاح أما الثانية فإنها تفيد أنه أنفق عليه باشتراط النجاح فإن النجاح شرط للإنفاق. ونحوه أن تقول (زوجتك ابنتي لتعينني) و(زوجتك ابنتي على أن تعينني) فإن الجملة الأولى تفيد أنه زوجه ابنته لغرض إعانته وليس ذلك اشتراطا عليه. أما الجملة الثانية فإنها تفيد أنه زوّج ابنته بشرط أن يعينه ونحوه قوله تعالى **﴿قال إني أريد أن أنكحك إحدى ابنتيّ هاتين على أن تأجرني ثماني حجج - القصص ٢٧﴾**. جاء في

(التحرير والتنوير)، «قال هنا (على أن تشرك بي) وقال في سورة العنكبوت (لتشرك بي) فأما حرف (على) فهو أدلّ على تمكن المجاهدة أي مجاهدة قوية للاشراك. والمجاهدة شدة السعي والإلحاح»[1].

فذكر الحسن في آية العنكبوت ولم يذكره في لقمان وإنما ذكر ما هو أنسب.

وقد تقول: ولم قال في آية الأحقاف ﴿**ووصينا الإنسان بوالديه إحسانا**﴾؟ فما الفرق بين آيتي العنكبوت والأحقاف حتى ذكر الحسن في إحداهما والإحسان في الأخرى؟

والجواب أن الأمر ظاهر في سبب الاختلاف بينهما. فإن (الإحسان) أمكن في الإكرام من (الحسن) ذلك أن الإحسان مصدر (أحسن).

تقول: أحسن إليه إحسانا. والحُسْن مصدر (حسُنَ الشيء) أي حسن في نفسه. فالإحسان يتعدى خيره إلى الآخرين تقول: (أحسنت إليه) يعني فعلت له خيرا.

أما (الحسن) فلا يتعدى خيره إلى الآخرين بل هو حسن في نفسه، فتقول (عاملته حُسْنا) أي معاملة حسنة من كلام جميل ولقاء حسن. أما الإحسان فأن تفعل له خيرا. فالإحسان أمكن من الحُسْن في فعل الخير ونفع الآخرين. فما في الأحقاف أكثر إكراما وأكبر نفعا للوالدين وذلك لأكثر من سبب:

١- منها أنه قال (حملته أمه كرها ووضعته كرها) فذكر الحمل والوضع وكلاهما كره.

فقد يحمل الإنسان شيئا كرها ويضعه هينا بيسر. أما ههنا فكان الحمل كرها والوضع كرها. ولا تخفى آلام الوضع عند الولادة.

أما في آية لقمان فإنه ذكر الحمل وقال إنه وهن على وهن ولم يذكر الوضع ومشقته. فما في الأحقاف أشد فإنه ذكر كره الحمل وكره الوضع.

وأما في العنكبوت فلم يشر إلى ذلك.

٢- الوالدان في الأحقاف مؤمنان بدليل قوله تعالى ﴿**قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والديّ**﴾.

والآية وقعت في سياق الأبوين المؤمنين فقد قال بعد هذه الآية ﴿**والذي قال**

(١) التحرير والتنوير ٢١/١٦٠.

لوالديه أفٍ لكما أتعدانني أن أُخرَج وقد خلت القرون من قبلي وهما يستغيثان الله ويلك آمنْ إن وعد الله حق ١٧﴾ فالأبوان هنا مؤمنان يعدانه بالبعث ويدعوانه إلى الإيمان بخلاف آيتي لقمان والعنكبوت من مجاهدتهما له على الشرك.

ولذا لم يذكر في آية الأحقاف (وإن جاهداك على أن تشرك بي).

جاء في (ملاك التأويل): أنه لم يرد في سورة الأحقاف (وإن جاهداك لتشرك بي) أو (على أن تشرك بي) «لأن آية الأحقاف فيمن كان مؤمنا ألا ترى قوله **﴿أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت عليَّ وعلى والديَّ وأن أعمل صالحا ترضاه وأصلح لي في ذريتي إني تبت إليك وإني من المسلمين﴾** إلى ما بعد هذا ولا مدخل هنا للشرك»[1].

فناسب ذكر الإحسان في آية الأحقاف وليس مجرد الحسن.

ثم إن ذكر الحسن والإحسان في آيتي العنكبوت والأحقاف أنسب من جهة أخرى ذلك أنهما ذُكرا في سياق الحسن من الأعمال فقد قال قبل آية العنكبوت **﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات لنكفرن عنهم سيئاتهم ولنجزينهم أحسن الذي كانوا يعملون * ووصينا الإنسان بوالديه حسنا ٧، ٨﴾**.

وقال بعد آية الأحقاف **﴿أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا ونتجاوز عن سيئاتهم في أصحاب الجنة ١٦﴾** فناسب حسن معاملة الوالدين ما حسن من الأعمال. ولم يرد مثل ذلك في سورة لقمان.

فناسب كل تعبير موطنه من كل وجه والله أعلم.

* * *

﴿واتَّبع سبيل من أناب إليَّ﴾ لا سبيلهما.

* * *

﴿ثم إليَّ مرجعكم﴾ لا ترجعون إلى غيري. وتقديم الخبر هنا كتقديمه في (إليَّ المصير) للحصر. وفيه إبطال للشرك. وقد جمع الضمير في (مرجعكم) لأنه ذكر الابن والوالدين ومن أناب إليه.

* * *

﴿فأنبئكم بما كنتم تعملون﴾ أي أخبركم بأعمالكم.

وقال (أنبئكم بما كنتم تعملون) ولم يقل (فأجزيكم) لأنه قد ينبِّىء الإنسان بما عمل ثم يغفر له. ثم إن المؤمن يجزيه ربه بخير مما عمل كما قال تعالى **﴿من جاء**

(١) ملاك التأويل ٢/٧٦٤.

بالحسنة فله خير منها- النمل ٨٩﴾ وقال: ﴿**والذين آمنوا وعملوا الصالحات لنكفرنّ عنهم سيئاتهم ولنجزينهم أحسن الذي كانوا يعملون - العنكبوت ٧﴾**. ألا ترى أنه عندما ذكر الذين كفروا في آية أخرى من السورة لم يكتف بأن يذكر أنه ينبئهم بما عملوا بل ذكر أنهم يعذبهم بذلك فقال ﴿**ومن كفر فلا يحزنك كفره إلينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا إن الله عليم بذات الصدور * نمتعهم قليلا ثم نضطرهم إلى عذاب غليظ ٢٣ - ٢٤﴾**.

وجاء بضمائر المتكلم في الآية بالإفراد (لتشرك بي.. سبيل من أناب إليّ ثم إليّ مرجعكم فأنبئكم) لأن الموطن موطن نفي الشرك وإثبات التوحيد فلا يجمع الضمير في مثل هذه المواطن. ونحوه قوله تعالى ﴿**ووصينا الإنسان بوالديه حسناً وإن جاهداك لتشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما إليّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون - العنكبوت ٨﴾**.

وهو قد يأتي بضمير المتكلم مجموعا للتعظيم في غير هذا الموطن وذلك نحو قوله تعالى ﴿**يا أيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم متاع الحياة الدنيا ثم إلينا مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون - يونس ٢٣﴾**.

وقوله ﴿**وإمّا نرينك بعض الذي نعدهم أو نتوفينك فإلينا مرجعهم - يونس ٤٦﴾** وقوله ﴿**قل إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون * متاع في الدنيا ثم إلينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب الشديد بما كانوا يكفرون - يونس ٦٩ - ٧٠﴾**.

* * *

﴿**يا بنيّ إنها إن تكُ مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير﴾**.

* * *

عاد الآن إلى وصية لقمان لابنه بعد أن اعترض كلامه بوصيته سبحانه بالوالدين فقال (يا بنيّ إنها إن تك...) فكرر نداءه بقوله (يابنيّ) ليعطف قلبه ويصغي إلى ما يقول. ثم ضرب له مثلا يبين فيه قدرة الله وإحاطته بالأشياء فلا يند شيء عنه وعن قدرته بمثقال حبة من خردل يأتي بها الله أينما كانت في السماوات أو في الأرض. والخردل نبات معروف حبه أصغر من السمسم يضرب مثلا في الصغر.

لقد قال (يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل) بحذف النون من (تكن) ثم قال

بعد ذلك (فتكن) بإثبات النون ولعل من أسباب ذلك أنه قال (إنها إن تك مثقال حبة من خردل) فلم يعين مكانها ثم عين مكانها فيما بعد فقال (فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض) فإن الأولى أبعد في الوجود أي هباءة تائهة لا مكان لها فحذف النون بخلاف الثانية فإنه عيّن مكانها فأثبت النون والله أعلم[1].

جاء في (البرهان) للزوكشي إن قوله ﴿**وإن تك حسنة يضاعفها - النساء ٤٠**﴾ حذفت النون من (تكن) «تنبيهاً على أنها وإن كانت صغيرة المقدار حقيرة في الاعتبار فإن إليه ترتيبها وتضاعيفها. ومثلها ﴿**يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل**﴾»[2].

ثم إن ثمة قراءة هي (فتكنّ) بكسر الكاف وشد النون وفتحها، وثمة قراءة أخرى وهي (فتكِنْ) بفتح التاء وكسر الكاف وسكون النون من (وكن يكن)[3] وكلتا القراءتين فيها معنى الاستتار ذلك أن معنى (كنّ يكنّ) استتر. ومعنى (وكن الطائر) دخل عشه. والوكن هو عش الطائر. فيكون المعنى: أنها إن تك مثقال حبة من خردل فتستتر في صخرة.

وهذا مما يفسر ثبوت النون في (تكن) وذلك لتعطي معنى الاستتار أيضا. والله أعلم.

وقال (فتكن في صخرة) مع أن الصخرة لابد أن تكون في السماوات أو في الأرض وذلك لأن استخلاص الشيء من باطن الصخرة عسير في العادة.

من المعلوم أنه إذا أراد شخص أن يحفظ شيئا ويصونه من الضياع لا يكتفي أن يضعه في ساحة الدار بل يضعه في غرفة من غرف الدار ويضعه في صندوق أو محفظة، وقد يضع المحفظة داخل صندوق أو خزانة، وقد يضع المحفظة داخل محفظة.

فالصخرة مثلها مثل المحفظة الصغيرة التي يحفظ بها الشيء.

وإذا أردت المبالغة في حفظ الشيء تعمل للمحفظة قفلا يصعب فتحه، وكلما كان الشيء ثمينا أو مهمًا بالغت في حفظه وعدم الوصول إليه. والناس يتفننون في حفظ الأشياء وعدم الوصول إليها. وأمكن شيء في الحفظ أن يودع في مكان أمين ليس له مفتاح ولا يمكن الوصول إليه. وعند ذلك يكون استخراجه عسيراً أو مستحيلاً إلا بإتلاف المحفظة.

---

(١) انظر معاني النحو ٢٥٢/١.

(٢) البرهان ٤٠٧/١ - ٤٠٨.

(٣) ينظر البحر المحيط ١٨٢/٧.

وقد ضرب الله مثلا لذلك بمثقال حبة من خردل في صخرة والصخرة ليس لها مفتاح. وربنا يستخرج هذه الحبة من الصخرة مع أنها ليس لها مفتاح من دون أن يحطم الصخرة.

وقال (في صخرة) ولم يقل (على صخرة) للدلالة على خفائها وأنها في داخلها.

وقال (في الأرض) ولم يقل (على الأرض) ليدل على أنها في باطن الأرض.

ثم قال (يأت بها الله) ولم يقل (يعلمها الله) لأن مجرد العلم لا يدل على القدرة فقد تعلم أن شيئا داخل صندوق أو خزانة ولكنك لا تقدر على فتحه، فقوله (يأت بها الله) يدل على العلم وبالغ القدرة.

وقال ﴿**إن الله لطيف خبير**﴾ أي يتوصل إلى الأشياء الخفية بأمر خفي فلا يحتاج إلى تحطيم الصخرة أو تكسيرها بل يخرجها من داخلها بلطفه وخبرته. والإتيان بالشيء من مثل هذا الحفظ يحتاج إلى خبرة وإلى لطف بحيث يستخرجها من داخلها والصخرة كما هي.

جاء في (التفسير الكبير): «لو قيل أن الصخرة لابد من أن تكون في السماوات أو في الأرض فما الفائدة من ذكرها؟...

خفاء الشيء يكون بطرق منها أن يكون في غاية الصغر، ومنها أن يكون بعيدا، ومنها أن يكون في ظلمة، ومنها أن يكون من وراء حجاب.

فإن انتفت الأمور بأسرها بأن يكون كبيراً قريبا في ضوء من غير حجاب فلا يخفى في العادة. فأثبت الله الرؤية والعلم مع انتفاء الشرائط.

فقوله (إنها إن تك مثقال حبة) إشارة إلى الصغر.

وقوله (فتكن في صخرة) إشارة إلى الحجاب.

وقوله (أو في السماوات) إشارة إلى البعد فإنها أبعد الأبعاد.

وقوله (أو في الأرض) إشارة إلى الظلمات. فإن جوف الأرض أظلم الأماكن. وقوله (يأت بها الله) أبلغ من قول القائل: (يعلمها الله) لأن من يظهر له الشيء ولا يقدر على إظهاره لغيره يكون حاله في العلم دون حال من يظهر له الشيء ويظهره لغيره. فقوله (يأت بها الله) أي يظهرها للإشهاد.

وقوله (إن الله لطيف) أي نافذ القدرة.

(خبير) أي عالم ببواطن الأمور»[1].

إن ضرب هذا المثل بعد قوله (لا تشرك بالله) أنسب شيء لأنه إذا كان الله يأتي بمثقال حبة الخردل من السماوات أو الأرض ومن كل مكان فماذا يفعل الشريك؟ وأين ملكه وما قوته؟ وما قدرته إذا كان لا يستطيع أن يمنع استخلاص هذا الجزء الحقير اليسير؟ ولم الشرك؟!

وهذا من أظهر الحجج على إبطال الشرك وانتفاء الشريك.

لقد جاء لقمان بهذا المثل لابنه ليبين له أنه لا يصح أن يكون لله شريك، ولم يكتف بمجرد النهي وذلك ليقتنع ابنه بما يقول. وفي هذا توجيه للآباء والمرشدين أن لا يوغلوا في الأوامر والنواهي من دون ذكر حجة أو دليل أو تعليل. والله أعلم.

قد تقول: لقد قال هنا ﴿**إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير**﴾.

وقال في مكان آخر ﴿**وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين - الأنبياء ٤٧**﴾.

فكان بينهما بعض اختلاف في التعبير من ذلك:

١- إن فعل الشرط وجوابه في لقمان مضارعان، وفي الأنبياء ماضيان.

٢- وإن فعل الكينونة في لقمان مسند إلى مؤنث (إن تك).

وفي الأنبياء مسند إلى مذكر (وإن كان مثقال).

٣- ذكر أماكن وجود مثقال الحبة في لقمان ولم يذكرها في الأنبياء.

٤- كما اختلفت خاتمة كل من الآيتين.

فما السبب؟

والجواب أن سياق كل من الآيتين يوضح ذلك.

أما سياقها في لقمان فهو واضح.

وأما في سورة الأنبياء فالآية في الكلام على اليوم الآخر. قال تعالى: ﴿**ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وإن كان مثقال حبة من**

(١) التفسير الكبير ٩/١٢١.

خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾.

فاتضح بذلك سبب الاختلاف:

١- أما من حيث الاختلاف في فعل الشرط وجوابه فإن آية لقمان فيما يفعله الإنسان في الدنيا. والدنيا لاتزال باقية والأفعال فيها مستمرة فكان فعل الشرط وجوابه مضارعين.

وأما آية الانبياء فالكلام فيها على موقف من مواقف القيامة وهو موقف الحساب ووزن الأعمال، وقد انقطعت الأعمال وأحضرت للوزن فعبر عن ذلك بالماضي فقال ﴿**وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها**﴾.

٢- وأما الاختلاف في إسناد فعلي الكينونة فإنه قال في آية لقمان (إنها إن تك) فكان اسم (إن) ضميراً مؤنثاً أي الفعلة أو «الخصلة من الإساءة والإحسان لفهمها من السياق»[١] أو ضمير القصة[٢].

فكان الفعل مسنداً إلى مؤنث. في حين كان الكلام في الأنبياء على المذكر قال (فلا تظلم نفس شيئا وإن كان مثقال) أي الشيء فأسند الفعل إلى المذكر.

٣- وأما ذكر أماكن وجود مثقال الحبة في لقمان فذلك لبيان قدرة الله وشمولها ليعرّف لقمان ابنه بذلك ويبطل عقيدة الشرك.

وأما في الأنبياء فالسياق مختلف وهو سياق الحساب ووزن الأعمال وليس ذكر أماكنها.

٤- وأما اختلاف خاتمة كل من الآيتين فسببه واضح أيضا ذلك أن آية الأنبياء في الحساب فقال (وكفى بنا حاسبين).

وفي لقمان في استخلاص مثقال الحبة من أماكن وجودها الخفية فقال (إن الله لطيف خبير).

فناسب كل تعبير موطنه.

وقد تقول: كيف جرى التقديم والتأخير في هذه الآية، فقد ذكر الصخرة أولاً ثم ذكر السماوات بعدها ثم ذكر الأرض فما سبب ذلك؟

---

(١) روح المعاني ٨٨/٢١.

(٢) انظرالبحر المحيط ١٨٢/٧.

والجواب أنه ذكر الصخرة أولا، والصخرة قد تكون في السماء وقد تكون في الأرض. فقد تكون في الأجرام السماوية صخور كالقمر والمشتري وغيرهما. وقد تكون صخور سابحة في الفضاء. فذكر الصخرة التي يشترك وجودها في السماء والأرض.

ثم ذكر السماوات وقدمها على الأرض وهو الخط الجاري في السورة فحيث اقترنت السماوات بالأرض قدم السماوات وذلك في أكثر من موطن.

قال تعالى: ﴿**خلق السماوات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي ١٠**﴾.

وقال: ﴿**فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض ١٦**﴾.

وقال: ﴿**ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض ٢٠**﴾.

وقال: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله ٢٥**﴾.

وقال: ﴿**لله ما في السماوات والأرض ٢٦**﴾.

وحيث قدم السماوات وأخر الأرض في السورة ذكر بجنب الأرض أموراً تتعلق بالأرض أو بسكان الأرض وذلك نحو قوله تعالى: ﴿**خلق السماوات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وبث بها من كل دابة...**﴾.

وقوله: ﴿**فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض... يا بني أقم الصلاة..**﴾.

وقوله: ﴿**ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة، ومن الناس من يجادل في الله ...**﴾.

وقوله ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون**﴾.

وقوله ﴿**لله ما في السماوات والأرض إن الله هو الغني الحميد. ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام**﴾ فكان تقديم السماوات على الأرض في الآية جاريا على نسق ما ورد في السورة.

* * *

﴿**يا بنيّ أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور**﴾.

* * *

بعد أن نهى لقمان ابنه عن الشرك وبين له أسس العقيدة السليمة أمره بالعبادات وبدأ بأهم العبادات وأوجبها وهي الصلاة وهي العبادة التي لا تسقط عن المكلف بحال من الأحوال وهي أول ما يسأل عنه المرء يوم القيامة. وكرر نداءه المحبب (يا بنيّ) لأن ذلك مظنة الاستجابة.

وقال له (أقم الصلاة) ولم يقل له (صلّ) ذلك لأن إقامة الصلاة تعني الإتيان بها على أتم حال وأكمله من قيام وركوع وسجود وخشوع وقراءة قرآن وذكر.

ثم أمره بعد إقامة الصلاة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

فأمره بنوعين من العبادات: ما يتعلق بالنفس وما يتعلق بالمجتمع.

فالصلاة تكميل للنفس، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تكميل للمجتمع. ذلك أن من حق المجتمع على الفرد أن يحفظه ويرسي فيه قواعد الخير والقوة ويجتث منه عناصر الهدم والفساد. والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أبرز ما يؤدي إلى ذلك.

ثم قال له (واصبر على ما أصابك) لأنه يعلم أن من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر تعرض للأذى والمكاره. فأمره بالصبر على ما يلقى.

ومن حكمة لقمان أن أمر ابنه بذلك مع علمه أنه قد يصيبه من جراء ذلك أذى ليس بالقليل. وهذا خلاف المعهود من عموم الآباء. فإن الآباء عادة يخشون على أبنائهم ويطلبون منهم عدم التعرض للناس من أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر لأنه قد يلحقهم من جراء ذلك أذى يرهقهم. أما لقمان فأدرك بثاقب حكمته أن بقاء المجتمع وحفظه وصيانته من عوامل التخريب أولى من راحة ابنه وسلامته فحث ابنه ليقوم بهذه المهمة على حبه له وأوصاه بالصبر على ما يصيبه من المكاره. وفي هذا توجيه للآباء عظيم لأن يوجهوا أبناءهم للقيام بهذه المهمة الشاقة ويحثوهم عليها مهما لقوا في سبيل ذلك من عنت وأذى، فإن الخير الذي يعود عليهم وعلى المجتمع من القيام بذلك أعظم بكثير من الأذى الذي قد يلحقهم منه.

﴿**إن ذلك من عزم الأمور**﴾ أي من الأمور الواجبة المقطوعة التي لا ينبغي أن يتراخى المرء فيها أو يتهاون. جاء في (التفسير الكبير): «يعني أن من يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر يؤذى فأمره بالصبر عليه.

(إن ذلك من عزم الأمور) أي من الأمور الواجبة المعزومة أي المقطوعة»[1].

(١) التفسير الكبير ٩/١٢١ - ١٢٢.

وقد تقول: لقد قال هنا ﴿**إن ذلك من عزم الأمور**﴾ فأكده بأن. وقال في موطن آخر ﴿**إن ذلك لمن عزم الأمور - الشورى ٤٣**﴾ فأكده بإن واللام فما الفرق؟

والجواب أن المقامين مختلفان ذلك أنه قال في لقمان ﴿**واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور**﴾ فأمره بالصبر.

وقال في الشورى ﴿**ولمن صبر وغفر إن ذلك لمن عزم الأمور**﴾ فأضاف المغفرة إلى الصبر أي أن تصبر على ما أصابك وتغفر لمن أساء إليك. وهذا أشق على النفس من مجرد الصبر فاحتاج إلى زيادة التوكيد فقال ﴿**إن ذلك لمن عزم الأمور**﴾[1].

* * *

﴿**ولا تصعّر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحا إن الله لا يحب كل مختال فخور**﴾.

* * *

«انتقل لقمان بابنه إلى الآداب في معاملة الناس فنهاه عن احتقار الناس وعن التفخر عليهم. وهذا يقتضي أمره بإظهار مساواته مع الناس وعدّ نفسه كواحد منهم»[2].

فنهاه عن التكبر عليهم والإعراض عنهم.

ومعنى تصعير الخد إمالته عنهم تكبراً وإعراضا.

والمرح هو النشاط مع الزهو والخيلاء «فالمرح مختال في مشيته»[3].

والاختيال «من الخيلاء وهو التبختر في المشي كبرا»[4].

و(مختال) مفتعل من (خالَ) يقال: خال الرجل واختال إذا تكبّر.

والمختال: الصلف المتباهي الجهول المعجب بنفسه[5].

و(اختال) أبلغ من (خال) في التكبر والإعجاب بالنفس لأنه على وزن (افتعل).

---

(١) انظر التعبير القرآني ١٦٩.

(٢) التحرير والتنوير ١٦٦/٢١.

(٣) المحرر الوجيز ٥٠٣/١١.

(٤) روح المعاني ٩٠/٢١.

(٥) ينظر لسان العرب (خول) ٢٢٦/١١ - ٢٢٨.

وإن من معاني (افتعل) المبالغة في معنى الفعل. فالمختال هو المبالغ في التكبر والتباهي والإعجاب بالنفس وفي سائر معاني الوصف. و(الفخور) من الفخر وهو تعداد ما أعطي من مال أو نسب أو غير ذلك والمباهاة في ذلك.

جاء في (روح المعاني): «الفخور من الفخر وهو المباهاة في الأشياء الخارجة عن الإنسان كالمال والجاه ويدخل في ذلك تعداد الشخص ما أعطاه لظهور أنه مباهاة بالمال»[1].

وجاء في (المحرر الوجيز): «قال مجاهد: الفخور هو الذي يعدد ما أعطي ولا يشكر الله تبارك وتعالى. قال وفي اللفظ الفخر بالنسب وغير ذلك»[2].

والفخور على زنة فعول وهو من صيغ المبالغة للدلالة على الإكثار من إظهار ذلك والمبالغة فيه.

وقال ﴿**ولا تمش في الأرض**﴾ ولم يقل (على الأرض) كما قال في وصف عباد الرحمن ﴿**وعباد الرحمن الذين يمشون على الأرض هونا - الفرقان ٦٣**﴾ ذلك أن (في) تفيد الظرفية أي كأنه يريد أن يخرق الأرض برجليه من شدة مرحه كما قال تعالى ﴿**ولا تمش في الأرض مرحا إنك لن تخرق الأرض ولن تبلغ الجبال طولا - الإسراء ٣٧**﴾.

وأما (على) فتفيد الاستعلاء فقال (يمشون على الأرض) وذلك لأنه قال (هونا) أي على مهل بسكينة ووقار. فناسب كل حرف موضعه.

إن الأبنية التي وردت في الآية كلها تفيد المبالغة:

فقوله (ولا تمش في الأرض مرحا﴾ يدل على المبالغة في المرح ذلك أنه جاء بالحال مصدراً وهو يدل على المبالغة.

وقوله (مختال) يدل على المبالغة في الوصف لأن صيغة مفتعل تفيد المبالغة.

وقوله (فخور) يدل على المبالغة في الفخر.

وقد تقول: ولم جاء بالوصفين على المبالغة أفترى أن الذي لا يبالغ في الوصف لا يشمله انتفاء الحب؟

---

(١) روح المعاني ٢١/٩٠.

(٢) المحرر الوجيز ١١/٥٠٣.

والجواب: أنه ليس الأمر على ما توهمت فإخباره أن الله لا يحب المبالغ في الوصف السّيىء لا يعني أنه يحب غير المبالغ وإنما هو إخبار عن الوصف في المقام الذي ورد فيه. فقولك (أنا لا أحب الكذوب) لا يعني أنك تحب الكاذب. وقولك (إني أحب الصدوق) لا يعني أنك لا تحب الصادق.

فقد تقول في مقام (أنا لا أحب الكذوب) وقد تقول في مقام آخر (أنا لا أحب الكاذب). وقد تقول تقول في مقام (أنا أحب الصدوق) وقد تقول في مقام آخر (أنا أحب الصادق) بحسب ما يقتضيه المقام. والبلاغة - كما هو معلوم - إنما هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال. ولذا قال الله مرة ﴿**إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما - النساء ١٠٧**﴾ بصيغة المبالغة ﴿**خوّانا**﴾ وقال مرة أخرى ﴿**إن الله لا يحب الخائنين - الأنفال ٥٨**﴾ بصيغة اسم الفاعل لا بصيغة المبالغة.

وأخبر الله عن نفسه مرة فقال ﴿**إن الله غفور شكور - الشورى ٢٣**﴾.

فقال (شكور) بصيغة المبالغة، وقال مرة أخرى ﴿**ومن تطوع خيراً فإن الله شاكر عليم - البقرة ١٥٨**﴾ بصيغة اسم الفاعل بحسب المقام الذي اقتضى كلا منهما.

فإنه قال في سورة النساء ﴿**ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما - ١٠٧**﴾ فقال (يختانون) بوزن (يفتعلون) الذي يفيد المبالغة في الخيانة فقال (خوانا) بصيغة المبالغة.

ثم ذكر صفات هؤلاء الخوانين بقوله ﴿**يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله وهو معهم إذ يبيّتون ما لا يرضى من القول وكان الله بما يعملون محيطا * ها أنتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحياة الدنيا فمن يجادل الله عنهم يوم القيامة أم من يكون عليهم وكيلا * ومن يعمل سوءاً أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما * ومن يكسب إثما فإنما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما * ومن يكسب خطيئة أو إثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا وإثما مبينا ١٠٨ - ١١٢**﴾.

فقال ﴿**إن الله لا يحب من كان خوّانا أثيما**﴾ ولم يقل (خائنا) لأن هؤلاء خوانون أي مبالغون في الخيانة.

في حين قال تعالى في الأنفال ﴿**وإمّا تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين - ٥٨**﴾ فلم يذكر أنهم خانوا وإنما خيفت

منهم الخيانة فقال ﴿**إن الله لا يحب الخائنين**﴾ ولم يقل (إنه لا يحب الخوانين) فإنهم لم يخونوا أصلا. فإذا خان هؤلاء فسيكونون خائنين والله لا يحب الخائنين.

فصفات السوء بعضها أشد من بعض والله يبغضها جميعا ولكن يبغض المبالغ فيها أشد. وصفات الخير بعضها أشد من بعض والله يحبها جميعا ولكنه يحب المكثر منها أشد.

فالذي يصعّر خده للناس ويمشي في الأرض مرحا هو مبالغ في الصفات المذمومة فأخبر أن الله لا يحب المبالغين في الصفات المذمومة. ولو قال (إن الله لا يحب كل خائل فاخر) لم يفهم أن من تقدم مبالغ في الصفات المذمومة. ونحو ذلك أنه قد يبالغ إنسان في الكذب ويكذب مرة بعد مرة فتقول له (أنا لا أحب الكذّاب) إشارة إلى أنه كثير الكذب.

وتقول (أنا لا أحب الكاذب) لمن كذب مرة ولم يعتد الكذب.

لقد جمع الله في قوله ﴿**إن الله لا يحب كل مختال فخور**﴾ بين وصفين أحدهما في السلوك وهو المختال والآخر في القول وهو الفخور.

فأخبر بذلك أنه يبغض الذميم من الفعل والقول.

وهذا جاء بعد قوله ﴿**وأمر بالمعروف وانه عن المنكر**﴾ ذلك لأن الذي يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، عليه قبل غيره أن يكون متواضعا حسن القول والفعل لا يختال ولا يفخر وهذا من ألزم الأشياء للدعاة والمرشدين.

إن هذا لازم على كل فرد وهو على الدعاة ألزم وأوجب.

قد تقول لقد قال هنا ﴿**إن الله لا يحب كل مختال فخور**﴾ فأكد الجملة بأن وقال في سورة الحديد ﴿**والله لا يحب كل مختال فخور ٢٣**﴾ من دون توكيد فما الفرق؟

والجواب أن المقام مختلف. فإن المقام في لقمان في بيان آداب المعاملات وحسن التصرف مع الناس فقال ﴿**ولا تصعّر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحا إن الله لا يحب كل مختال فخور * واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير**﴾.

فنهاه عن الكبر وعن المشي في الأرض مرحا وطلب منه القصد في المشي وعدم رفع الصوت فناسب ذلك قوله ﴿**إن الله لا يحب كل مختال فخور**﴾ بالتوكيد.

وأما في سورة الحديد فليس الكلام على ذلك فهو ليس في بيان آداب المعاملة ولا في العلاقات بين الناس فلم يؤكد ذلك. قال تعالى ﴿**لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم والله لا يحب كل مختال فخور ٢٣**﴾.

ألا ترى أنه لما كان الكلام في سورة النساء على العلاقات بين الناس وإحسان المعاملة لهم أكد التعبير بإنّ كما أكده في لقمان فقال ﴿**واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنُب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا - ٣٦**﴾.

فأمرنا بإحسان المعاملة مع من ذكر من الوالدين وذي القربى واليتامى والمساكين وإحسان المعاملة إلى الجار حتى انتهى إلى ملك اليمين فناسب أن يقول ﴿إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا﴾ بالتوكيد.

فناسب كل تعبير مكانه. والله أعلم.

* * *

﴿واقصدْ في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير﴾

* * *

﴿**واقصدْ في مشيك**﴾ أي توسط في المشي بين الإسراع والإبطاء.

والمشي انما يكون بقدر الحاجة فإن احتجت إلى الإسراع أسرعت وإلا فتوسّط في مشيك ولا يكن سمتك التماوت في المشي فإنه مذموم.

﴿**واغضض من صوتك**﴾ أي اخفض منه. وقال (أغضض من صوتك) ولم يقل (اغضض صوتك) لأنه ليس المطلوب أن يخفض صوته كله فلا يسمع وإنما المطلوب منه بقدر ما يحتاج إليه السامعون فلا يكون أعلى من ذلك فيزعجهم ولا يكون أقرب إلى الهمس فلا يسمعونه.

وهذا كما ترى إشارة إلى التوسط والاعتدال فيما ذكر. جاء في (التفسير الكبير): «لما قال ﴿**ولا تمش في الأرض مرحا**﴾ وعدم ذلك قد يكون بضده وهو الذي يخالف غاية الاختلاف وهو مشي المتماوت الذي يري من نفسه الضعف تزهداً فقال ﴿**واقصد في مشيك**﴾ أي كن وسطا بين الطرفين المذمومين...

﴿**واقصد في مشيك واغضض من صوتك**﴾ إشارة إلى التوسط في

الأفعال والأقوال»[1].

﴿إن أنكر الأصوات لصوت الحمير﴾ أي أقبحها فذكّر من يرفع صوته أكثر مما ينبغي بصوت الحمار ونُكْره في النفوس ليغض منه. «فإن قلت: لم وحد صوت الحمير ولم يجمع؟

قلت: ليس المراد أن يذكر صوت كل واحد من آحاد هذا الجنس حتى يجمع وإنما المراد أن كل جنس من الحيوان غير الناطق له صوت. وأنكر أصوات هذه الأجناس صوت هذا الجنس. فوجب توحيده»[2].

فإن قلت: ولم قال هنا (لصوت الحمير) ولم يقل (لصوت الحُمُر) وكلاهما جمع الحمار مع أنه قال في موطن آخر ﴿كأنهم حُمُر مستنفرة - المدثر ٥٠﴾ فجمع على الحمُر؟

فنقول: إن القرآن استعمل (الحمير) جمعا للحمار الأهلي واستعمل (الحمُر) جمعا للحمار الوحشي فقال ﴿والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة - النحل ٨﴾.

وما عرفه عموم الناس من الأصوات المنكرة صوت الحمر الأهلية وهي التي تعيش معهم فجمعه على الحمير. هذا علاوة على فواصل الآي والله أعلم.

* * *

﴿ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾.

* * *

انتهت وصية لقمان لابنه وبدأ الآن كلام آخر وهو كلام الله يخاطب عباده قائلا ﴿ألم تروا أن الله سخر لكم...﴾ وهذا الكلام متصل بكلامه سبحانه قبل الوصية وهو قوله ﴿خلق السماوات بغير عمد... هذا خلق الله...﴾.

فذكر هناك خلق السماوات وإلقاء الرواسي في الأرض وبث الدواب وغير ذلك وذكر هنا النعم التي أنعمها الله علينا في السماوات والأرض بتسخير ما فيها لنا وإسباغ النعم علينا فهو الخالق وهو المسخر وهو المفيض بالنعم.

(١) التفسير الكبير ١٢٢/٩ - ١٢٣.
(٢) الكشاف ١٨/٥.

وكان المظنون والمتوقع أن معرفة هذا الأمر تدعو الناس إلى عبادته وطاعته سبحانه لكن قسما من الناس مع ذلك كله يجادلون في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

إن هذه الآية مرتبطة بأول السورة ذلك أنه قال في أول السورة ﴿**تلك آيات الكتاب الحكيم * هدى ورحمة للمحسنين**﴾ فوصف الكتاب بأنه حكيم وذكر أنه هدى ورحمة للمحسنين. وذكر أن هؤلاء يجادلون بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

فقوله (بغير علم) يقابل وصف الكتاب بأنه حكيم.

وقوله (ولا هدى) يقابل وصف الكتاب بأنه هدى.

وقوله (ولا كتاب منير) نفى وجود الكتاب المنير عندهم. وقد أثبته في الإبتداء وأشار إلى آياته فقال ﴿**تلك آيات الكتاب الحكيم**﴾.

وقال (هدى ورحمة للمحسنين) وهؤلاء لم يحسنوا في الجدال لأنهم جادلوا بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

وأما الرحمة المذكورة في أول السورة فتقابلها رحمته سبحانه بخلقه في تسخيره لهم ما في السماوات وما في الأرض وإسبا غ النعم الظاهرة والباطنة عليهم.

ثم لنلاحظ التعبير في هذه الآية فإنه جاء بأحسن ترتيب.

فقد قال:

(ألم تروا) والخطاب لعموم العقلاء من الخلق ولم يقل (ألم تر) بخطاب المفرد.

وقال (سخر لكم) فذكرنعمته بالتسخير لعموم الخلق.

وقال (ما في السماوات وما في الأرض) فشمل عموم ما فيهما وهذا أعم تسخير وأشمله فلم يقل كما قال في مواطن ﴿**سخر لكم الشمس والقمر**﴾ ﴿**وسخر لكم الانهار**﴾ ﴿**وسخر لكم الليل والنهار**﴾.

وقال (أسبغ) والإسبا غ هو الإفاضة في العطاء وغيره، والزيادة في ذلك وليس مجرد العطاء.

وقال (نعمه) فجاء بجمع الكثرة ولم يقل (أنْعُمه) وذلك للدلالة على كثرة النعم.

وقال (ظاهرة وباطنة) للدلالة على شمول النعم بكافة أنواعها. وهو أوسع شمول وأعمه.

وقال (بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير) فأفاض في ذكر مركب الجهل وعناصره.

فأوسع وأفاض في المسخَّر لهم وهم عموم الخلق بقوله (لكم).

وأوسع وأفاض فيما سخره لهم وهو ما في السماوات وما في الأرض.

وأوسع وأفاض في الفعل بقوله (أسبغ).

وأوسع وأفاض في النعم بقوله (نِعَمه).

وأوسع في الشمول والعموم وهو قوله (ظاهرة وباطنة).

وأوسع وأفاض في ذكر عناصر الجهل وهو قوله (بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير).

ثم إن عناصر الجهل هذه تشمل عناصر الجهل الباطن والظاهر.

فقوله (بغير علم) نفى عنهم العلم، والعلم إنما هو في النفوس وهو لا يظهر للرائي وإنما تظهر آثاره أو بعض آثاره فأنت لا تعلم ماذا يحمله الشخص من علم ولا مقداره من مجرد رؤيته، فهو من الأمور الباطنة.

وقوله (ولا هدى) نفى عنهم الهدى. والهدى يكون ظاهراً وباطنا.

فمن الهدى الظاهر الكتب ولذلك سمى القرآن كتب الله هدى، فقد قال ﴿**ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين - البقرة ٢**﴾ وقال ﴿**ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين - النحل ٨٩**﴾.

ومن الهدى الظاهر أدلاء الطريق وعلاماته ومنه قوله تعالى على لسان موسى عليه السلام ﴿**لعلي آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى - طه ١٠**﴾. وذكر القرآن النجوم والجبال والسبل للهداية فقال ﴿**وعلامات وبالنجم هم يهتدون - النحل ١٦**﴾ وقال ﴿**وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم وأنهارا و سبلا لعلكم تهتدون - النحل ١٥**﴾.

ومن الهدى الباطن توفيق الله للإنسان لاتباع الحق بما يقذفه في قلبه من نور وذلك نحو قوله تعالى ﴿**إنهم فتية آمنوا بربهم وزدناهم هدى - الكهف ١٣**﴾ وقوله ﴿**ويزيد الله الذين اهتدوا هدى - مريم ٧٦**﴾ وقوله ﴿**ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها - السجدة ١٣**﴾ وقوله ﴿**إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء - القصص ٥٦**﴾. فهذا توفيق من الله ونور يقذفه في قلب من يشاء من عباده فيهتدي أو يزداد هدى.

وقوله (ولا كتاب منير) نفى وجود الكتاب المنير عندهم والكتاب ظاهر مقروء.

فنفى عنهم كل عناصر العلم والهداية ما ظهر منها وما بطن.

وقد تدرج في ذكر العناصر من الباطن إلى المشترك إلى الظاهر.

ثم وصف الكتاب بأنه منير لأن هؤلاء قد يرجعون إلى كتب غير منيرة مثل ذلك الذي يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله، أو يرجعون إلى الكتب المحرفة فهذه الكتب لا تهدي الضال. جاء في (التفسير الكبير): «قال في الكتاب (ولا كتاب منير) لأن المجادل منه من كان يجادل من كتاب ولكنه محرف مثل التوراة بعد التحريف. فلو قال (ولا كتاب) لكان لقائل أن يقول: لا يجادل من غير كتاب. فإن بعض ما يقولون فهو في كتابهم ولأن المجوس والنصارى يقولون بالتثنية والتثليث من كتابهم فقال (ولا كتاب منير) فإن ذلك الكتاب مظلم»[1].

إن المجادلة في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير أنكر المجادلات وهي منكرة في العقول كإنكار صوت الحمير في الآذان أو أشد نكرا. ومن لطيف الموافقات أن تكون هذه الآية بعد قوله ﴿**إن أنكر الأصوات لصوت الحمير**﴾.

* * *

﴿وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا أوَ لو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير﴾.

* * *

أراد أن يبين ضلالهم وجهلهم وقلة فهمهم وإدراكهم فلم يقل (وإذا قيل لهم اتبعوا سبيلنا) أو ما عندنا، أو كتابنا لئلا تأخذهم العزة بالإثم بل قال ﴿**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله**﴾ الله الذي خلقهم وسخر لهم ما في السماوات وما في الأرض وأسبغ عليهم نعمه.

وقال (إذا قيل لهم) ولم يذكر فاعلا معينا لأنه لا يتعلق غرض بذكره ولئلا يظن أن رفضهم بسبب هذا القائل ولو كان القائل غيره لم يكن جوابهم كذلك. بل يكون هذا جوابهم أيا كان القائل.

قالوا ﴿**بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا**﴾ فجعلوا آباءهم بإزاء الله سبحانه.

إنهم لم يقولوا (لو نعلم أن هذا أنزله الله لاتبعناه) ولو قالوا ذلك لكان معهم

---

(١) التفسير الكبير ١٢٤/٩.

حديث آخر ولعذرهم السامع حتى يقيم عليهم الحجة. ولكنهم آثروا اتباع آبائهم على ما أنزل الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير.

ثم قال تعالى ﴿**أوَ لو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير**﴾.

وهذا السؤال تعجيب من حالهم ذلك أن كل معتنق فكرة أو دعوة أو عقيدة يبتغي بذلك عاقبة حسنة ومآلا سعيدا. وقد ذكر أمرين كل واحد منهما ينبغي الفرار منه. فقد ذكر أن الشيطان هو الذي يدعوهم إلى ذلك، وأن عاقبة من اتبعه عذاب السعير. فكيف يتبعونه ولا يتبعون ما أنزل الله؟

وهذا إهابة بكل عاقل منهم لأن ينجو بجلده مما هو عليه ويفر منه إلى الله ويسلم وجهه إليه سبحانه.

* * *

﴿ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور﴾.

* * *

أكثر ما وردت متصرفات الفعل (أسلم) في القرآن الكريم متعدية باللام نحو قوله ﴿**أسلمت لرب العالمين - البقرة ١٣١**﴾ وقوله ﴿**وأمرت أن أسلم لرب العالمين - غافر ٦٦**﴾ وقوله ﴿**وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له - الزمر ٥٤**﴾. ولم يرد متعديا بإلى إلا في آية لقمان هذه.

وقيل في الفرق بين قولنا (أسلمت إليه) و(أسلمت له) أن (أسلم اليه) يأتي بمعنى الإعطاء وبمعنى التفويض، تقول (أسلمت إليه الشيء) أي دفعته إليه، وتقول (أسلمت وجهي إليه) أي فوضت أمري إليه.

وأما (أسلم له) فمعناه انقاد له واستسلم له، ومعناه أيضا جعل نفسه سالماً له أي خالصا له.

جاء في (لسان العرب): «أسلم إليه الشيء دفعه...

الإسلام والاستسلام الانقياد... يقال فلان مسلم وفيه قولان: أحدهما هو المستسلم لأمر الله والثاني هو المخلص لله العبادة»[1].

وجاء في (الكشاف): «فإن قلت: ما له عدّى بإلى وقد عدّى باللام في قوله (بلى من أسلم وجهه لله)؟

---

(١) لسان العرب (سلم).

قلت: معناه مع اللام جعل وجهه وهو ذاته ونفسه سالما لله أي خالصا له. ومعناه مع (إلى) أنه سلم إليه نفسه كما يسلّم المتاع إلى الرجل إذا دفع إليه. والمراد التوكل عليه والتفويض إليه»[1].

وجاء في (روح المعاني): «﴿ومن يسلم وجهه إلى الله﴾ بأن فوض إليه تعالى جميع أموره وأقبل عليه سبحانه بقلبه وقالبه. فالإسلام كالتسليم التفويض. و(الوجه) الذات. والكلام كناية عما أشرنا إليه من تسليم الأمور جميعها إليه تعالى والإقبال التام عليه عز وجل. وقد يعدى (الإسلام) باللام قصداً لمعنى الإخلاص[2]».

وعلى هذا يكون معنى:

أسلم إليه الشيء دفعه إليه. وأسلم إليه الأمر أي فوّضه إليه. ومعنى (أسلم له) انقاد له واستسلم له وأخلص له.

وورد الفعل (أسلم) مع (إلى) متعديا إلى مفعول به، قال تعالى ﴿ومن يسلم وجهه إلى الله﴾ والظاهر أن الأصل في نحو هذا الاستعمال أن يتعدى إلى مفعول به.

وأما مع اللام فقد جاء متعديا إلى مفعول به وغير متعدٍ إلى مفعول به. كقوله تعالى في المتعدي ﴿فقل أسلمت وجهي لله - آل عمران ٢٠﴾.

وقوله في غير المتعدي ﴿وأمرت أن أسلم لرب العالمين - غافر ٦٦﴾ وقوله ﴿وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له - الزمر ٥٤﴾.

وقد يرد الفعل وحده من دون حرف جر ولا مفعول به كقوله تعالى ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا - الحجرات ١٤﴾. وقوله ﴿فمن أسلم فأولئك تحرّوا رشدا - الجن ١٤﴾.

وقد ورد الفعل (يسلم) في آية لقمان معدى بإلى دون اللام لأكثر من سبب.

من ذلك أن هذه الآية جاءت بعد قوله تعالى ﴿وإذا قيل لهم اتّبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا...﴾ والاتّباع معناه في الأصل السير خلف المتّبَع. فقولك (اتبعت فلانا) أي سرت خلفه مقتديا به. فمن اتبع شخصا فكأنه يسلم إليه قياده ويدفعه إليه. فالكفرة أسلموا إلى الشيطان قيادهم واتبعوا آباءهم.

---

(٢) الكشاف ١٩/٥.

(٣) روح المعاني ٩٥/٢١.

والمؤمنون أسلموا إلى الله وجوههم أي أنفسهم كما يدفع القياد إلى من يقود.

والوجه معناه الذات والنفس. وذكر الوجه لأن الوجه أكرم شيء ظاهر في الجسم.

هذا وجه.

والوجه الآخر أن (أسلم إليه) بمعنى فوّض الأمر إليه وتوكل عليه ذلك أن الإنسان أكثر ما يشعر بالحاجة إلى تفويض أمره إلى الله عند الشدائد والنوازل فإنه يخشى أن تعصف به العواصف وتغرقه سيول النوازل فيشعر بالحاجة الملحة إلى عاصم يحفظه وإلى الاستمساك بما يثبته فقال ﴿**فقد استمسك بالعروة الوثقى**﴾.

وأما مآل هذه الأمور التي يخشاها وما تنكشف عنه فإلى الله أمرها وحسبه أن يستمسك بالعروة الوثقى إلى أن يستبين قضاء الله فيها (وإلى الله عاقبة الأمور).

فقوله تعالى في الآية السابقة ﴿**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا**﴾ اقتضى أن يقول (ومن يسلم وجهه إلى الله) بمعنى تسليم النفس إليه.

وقوله ﴿**فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور**﴾ اقتضى أن يقول (من يسلم وجهه إلى الله) بمعنى تفويض الأمر إليه.

فقد اقتضى هذا الفعل من وجهين والله أعلم.

وقد تقول: لقد قال في سورة البقرة ﴿**بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ١١٢**﴾ فعدى الفعل (أسلم) باللام وعداه في لقمان بإلى كما علمنا فما الفرق؟

فنقول هناك أكثر من سؤال في هاتين الآيتين وليس هذا السؤال وحده، من ذلك:

١- أنه قال في لقمان (ومن يسلم) بالمضارع.

وقال في البقرة (من أسلم) بالماضي.

٢- وقال في لقمان (إلى الله) بالتعدية بإلى.

وقال في البقرة (لله) بالتعدية باللام.

٣- وقال في لقمان (فقد استمسك بالعروة الوثقى).

ولم يقل مثل ذلك في آية البقرة.

٤- وقال في لقمان (وإلى الله عاقبة الأمور).

وقال في البقرة (فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون)

فلم ذلك؟

فنقول إن كلا من هذه السؤالات يحتاج إلى جواب.

أما ذكر الفعل مضارعا في لقمان وماضيا في البقرة فذلك أن معنى الفعل في لقمان كما ذكرنا تسليم الوجه إلى الله وتسليم القياد إلى من أمر الله باتباعه ودفعه إليه.

ومعناه أيضا تفويض أموره إليه.

والأمور التي تحتاج إلى الاتباع متعددة متجددة، والأمور التي تشعر بالحاجة إلى تفويضها إلى الله متعددة متجددة فجاء بالفعل مضارعا كما ذكرنا في قوله تعالى ﴿**ومن يشكر...**﴾ وذلك أن فعل الشرط يأتي غالبا في القرآن ماضيا فيما يقل تكراره أو مظنة أنه يقع مرة واحدة، ويؤتى به مضارعا فيما يتكرر وقوعه.

أما في البقرة فقد جاءت الآية رداً على قول اليهود والنصارى ﴿**وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى**﴾ فقال تعالى راداً عليهم ﴿**تلك أمانيّهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين * بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾ أي بلى يدخلها المسلم. فالدخول في الإسلام يحصل مرة ولا يتكرر كل يوم وإنما تتكرر الأعمال التي يقوم بها المسلم فإذا شهد المرء بالشهادتين دخل الإسلام وقد أسلم.

أما الأحداث التي يفوضها المرء إلى الله فهي متكررة متجددة مستمرة، فجاء بالفعل مضارعا في لقمان وماضيا في البقرة.

وأما التعدية بإلى واللام فقد ذكرنا معناهما وذكرنا الفرق بينهما فمعنى (يسلم وجهه إلى الله) يفوض أمره إلى الله ويتوكل عليه ولذا كان جواب الشرط (فقد استمسك بالعروة الوثقى وإلى الله عاقبة الأمور).

ومعنى (أسلم وجهه لله) دخل في الإسلام ومعناه أيضا استسلم لأمر الله وانقاد له وجعل نفسه سالماً لله أي خالصا له ولذا كان جواب الشرط ﴿**فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾.

فـ (أسلمت لله) أعلى من (أسلمت إلى الله) لأنه جعل نفسه سالماً أي خالصا له لم يترك من نفسه شيئا لغير الله كما قال تعالى: ﴿**ضرب الله مثلا رجلا فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سَلَما لرجل هل يستويان مثلا - الزمر ٢٩**﴾ أي خالصا له من الشراكة.

ولذا - والله أعلم - أخبر الله عن نبيه وخليله إبراهيم حين قال له ربه أسلِمْ أنه قال (أسلمت لرب العالمين - البقرة ١٣١﴾ باللام. وقال الله لخاتم الرسل والنبيين ﴿**قل إني نهيت أن أعبد الذين تدعون من دون الله لما جاءني البينات من ربي وأمرت أن أسلم لرب العالمين - غافر ٦٦**﴾. وأمره أيضا أن يقول ﴿**وأمرنا لنسلم لرب العالمين - الأنعام ٧١**﴾ وأمره مرة أخرى أن يقول ﴿**فقل أسلمت وجهي لله ومن اتبعن - آل عمران ٢٠**﴾.

وقالت ملكة سبأ ﴿**وأسلمت مع سليمان لله رب العالمين - النمل ٤٤**﴾. كل ذلك باللام.

فلما كان الفعل (أسلم له) أتم وأكمل كان الجواب أعلى وأتم فقال ﴿**فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون**﴾. جاء في (التفسير الكبير) إن «(من أسلم لله) أعلى درجة ممن يسلم إلى الله. لأن (إلى) للغاية واللام للاختصاص. يقول القائل: أسلمت وجهي إليك أي توجهت نحوك وينبىء هذا عن عدم الوصول لأن التوجه إلى الشيء قبل الوصول. وقوله (أسلمت وجهي لك) يفيد الاختصاص ولا ينبىء عن الغاية التي تدل على المسافة وقطعها للوصول. إذا علم هذا فنقول: في البقرة قالت اليهود والنصارى (لن يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى) فقال الله رداً عليهم ﴿**تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم - البقرة ١١١**﴾ ثم بين فساد قولهم بقوله تعالى ﴿**بلى من أسلم وجهه لله - البقرة ١١٢**﴾»[١].

وقد تقول: لقد أخر الجار والمجرور عن الفعل (أسلم) في مواطن وقدمهما على الفعل في بعض المواطن فقد قال تعالى في سورة الزمر مثلا ﴿**وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له - الزمر ٥٤**﴾. فأخر الجار والمجرور عن الفعل (أسلموا) في حين قال في سورة الحج. ﴿**فله أسلموا - الحج ٣٤**﴾ بتقديم الجار والمجرور على الفعل فما السبب؟

---

(١) التفسير الكبير ١٢٥/٩.

عدنان بن عبد السلام الأسعد

والجواب أن للتقديم والتأخير ولاشك سببا يدعو إليه. ونحن هنا لا نريد أن نستقصي كل الآيات التي ورد فيها الفعل (أسلم) لبيان ذلك ولكن أقول بإيجاز إن قسما من الآيات لا يصح فيها التقديم وذلك كما في قوله ﴿**وأمرت أن أسلم لرب العالمين**﴾ وقوله ﴿**وأمرنا لنسلم لرب العالمين**﴾ لما فيه من تقديم الصلة على الموصول فلا يصح أن نقول (وأمرت لرب العالمين أن أسلم) لما فيه من تقديم الجار والمجرور على (أن)، وما تعلق به متأخر عنها فلا يصح أن يعمل ما بعد أن فيما قبلها.

وكذلك القول في (وأمرنا لنسلم) فإنه على تقدير (أن).

وأما فيما يجوز فيه التقديم والتأخير فنقول إنه في مقام التوحيد يقدم الجار والمجرور على الفعل لقصد الحصر. أما في غير مقام التوحيد فيؤخره إلا إذا اقتضى غير ذلك سبب آخر وأضرب لك مثلا يوضح ذلك في آيتي الحج والزمر اللتين ذكرناهما.

قال تعالى في سورة الحج ﴿**فإلهكم إله واحد فله أسلموا وبشر المخبتين**﴾.

وقال في الزمر ﴿**قل يا عبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعا إنه هو الغفور الرحيم * وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون - الزمر ٥٣ - ٥٤**﴾.

فقدم الجار والمجرور (فله) على الفعل (أسلموا) في آية الحج لأنه في مقام التوحيد فقد قال ﴿**فإلهكم إله واحد**﴾ فقدم الجار والمجرور لحصر الإسلام له.

وليس كذلك الأمر في الزمر فإنه ليس في مقام ذكر التوحيد ولكن السياق في ذكر المسرفين في الذنوب ومغفرة الله لها. فلم يقدم الجار والمجرور لأن المقام لا يقتضي ذاك والله أعلم.

* * *

﴿**وهو محسن**﴾ أي من يسلم وجهه إلى الله في حالة اتصافه بالإحسان فقد استمسك بالعروة الوثقى. فهذا الأمر ينطبق على من هو متصف بالإحسان دون من لم يتصف به كما قال رسول الله ﷺ (تعرّف إلى الله في الرخاء يعرفك في الشدة). قال تعالى ﴿**إن رحمة الله قريب من المحسنين - الأعراف ٥٦**﴾ وقال ﴿**وإن الله لمع المحسنين - العنكبوت ٦٩**﴾.

وقد تقول: لقد قال الله في آية لقمان ﴿**فقد استمسك بالعروة الوثقى**﴾.

وقال في البقرة ﴿**فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها - ٢٥٦**﴾ فزاد في البقرة (لا انفصام لها) على ما في لقمان فما السبب؟

والجواب أن سياق كل آية من الآيتين يوضح السبب. فقد قال تعالى في سورة البقرة ﴿**لا إكراه في الدين قد تبيّن الرشد من الغيّ فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم - ٢٥٦**﴾.

فذكر في آية البقرة الكفر بالطاغوت. والكفر بالطاغوت قد يلحق صاحبه الأذى والعنت فإن (الطاغوت) هو المبالغ في الطغيان والتعدي، والطاغوت كل رأس في الضلال والإضلال من الشياطين والإنس والأصنام فقال (لا انفصام لها) مبالغة في حفظ من يستمسك بها وليس السياق في مثل ذلك في لقمان فلم يحتج إلى مثل ما ذكر في آية البقرة. فكل تعبير مناسب لما ورد فيه.

وقال (فقد استمسك) ولم يقل (استمسك) من دون (فقد) أي لم يقل (ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن استمسك) ذلك أن (قد) للتحقيق والمعنى أنه تحقق استمساكه بالعروة الوثقى وحصل. ولو لم يأت بـ (قد) لاحتمل أن يكون ذلك في المستقبل ذلك أن الفعل الماضي إذا وقع فعلاً للشرط أو جوابا له فالغالب أن يكون للاستقبال وذلك نحو قولك (إن درست نجحت) فإن ذلك للاستقبال وكقولك (من يكفر بالله أدخله النار) فالفعل (أدخله النار) يفيد الاستقبال مع أنه ماض. فجاء بـ (قد) للدلالة على أن الاستمساك بالعروة الوثقى قد حصل لمن يسلم وجهه إلى الله.

وقال (استمسك) ولم يقل (أمسك) للدلالة على المبالغة في الإمساك.

ووصف العروة بأنها (الوثقى) ولم يقل (الوثيقة) للدلالة على أنها أوثق العرى وليس ثمة عروة أوثق منها.

﴿**وإلى الله عاقبة الأمور**﴾ قدم الجار والمجرور للحصر لأن عاقبة الأمور إليه وحده. جاء في (روح المعاني): «وتقديم (إلى الله) للحصر رداً على الكفرة في زعمهم مرجعية آلهتهم لبعض الأمور»[1].

---

(١) روح المعاني ٢١/٩٥.

* * *

﴿ومن كفر فلا يحزنْك كفره إلينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا إن الله عليم بذات الصدور﴾.

* * *

نود أن نذكر طرفا من الملاحظات التعبيرية في هذه الآية:

١- قال تعالى (ومن كفر) فجاء بفعل الشرط ماضيا بعد قوله تعالى في الآية السابقة. (ومن يسلم وجهه) وقد كان فعل الشرط مضارعا.

وهذا التعبير نظير قوله تعالى في آية سابقة **﴿ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد﴾** فجاء بفعل الشرط الأول مضارعا (يشكر) وجاء بفعل الشرط الثاني وهو قوله (كفر) ماضيا. وقد ذكرنا سبب مجيء الفعل في قوله (ومن يسلم) مضارعا. أما قوله (من كفر) فهو نظير ما ذكرناه في قوله تعالى **﴿ومن كفر فإن الله غني حميد﴾** فلا نعيد القول فيه.

٢- قال (فلا يحزنْك كفرُه) فجعل الكفر فاعلاً والمخاطب مفعولا به، والمعنى لا تحزن لكفره. وقد جاء بالتعبير على هذه الصورة لأكثر من سبب من ذلك أنه نهى الكفر أن يحزن رسول الله فكأن الكفر يريد أن يحزن رسول الله فنهاه الله أن يفعل ذلك رأفة برسوله واشفاقا عليه فكأنه قال: أيها الكفر لا تحزن رسولي. وذلك أن المنهي إنما هو الفاعل. تقول (لا يضربْ أخوك خالدا) فالمنهي عن الضرب أخوك.

هذا إضافة إلى ما فيه من التعبير المجازي فكأن الكفر ذات عاقلة تريد أن تحزن رسول الله فنهاه الله عن ذلك.

ولو قال (لا تحزن لكفره) لم يؤد هذا المعنى.

٣- جاء بالفاء في قوله (فلا يحزنك كفره) وهذه الفاء هي الرابطة لجواب الشرط وقد جاء فيها تنصيصا على أن (من) في قوله (من كفر) اسم شرط ولو لم يأت بالفاء لاحتمل أن تكون (من) اسما موصولا.

فأفاد مجيء الفاء العموم أي كل من كفر لأن أسماء الشرط تفيد العموم. أما الاسم الموصول فهو من المعارف وقد يراد به شخص معين أو أشخاص بأعيانهم فلا يشمل العموم. تقول (من زارني أكرمته) و(زارني من أحبه)، وقد يراد به الجنس أحيانا.

أما اسم الشرط فيراد به العموم فجاء بالفاء للدلالة على ذلك.

٤- قال (إلينا مرجعهم) بضمير الجمع الذي يفيد التعظيم في (إلينا). وقد قال في آية سابقة من السورة (ثم إليّ مرجعكم) بضمير الإفراد ذلك أن الآية السابقة في موطن النهي عن الشرك (لا تشرك بالله... وإن جاهداك على أن تشرك بي...) فأفرد للدلالة على الوحدانية في حين لم يكن المقام ههنا كذلك فجاء بضمير التعظيم.

وقد قدم الجار والمجرور (إلينا) الذي هو الخبر على المبتدأ لإفادة الحصر أي إلينا مرجعهم لا إلى غيرنا.

٥- قال (إلينا مرجعهم) ولم يقل (ثم إلينا مرجعهم) كما قال في آية سابقة من السورة وهو قوله ﴿**ثم إليّ مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون**﴾ وذلك لإرادة تقريب المرجع إليه سبحانه. وذلك أن (ثم) تفيد المهلة والتراخي فلم يذكرها هنا.

وقد قال في الآية السابقة (ثم إلي مرجعكم) فجاء بـ (ثم) لأكثر من سبب:

من ذلك أنه قال ﴿**وإن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس به علم فلا تطعهما**﴾ والمجاهدة قد تستغرق وقتا طويلا.

وقال ﴿**وصاحبهما في الدنيا معروفا**﴾ فأمر بمصاحبتهما بالمعروف وإن امتدت الحياة بهما.

وقال ﴿**واتبع سبيل من أناب إليّ**﴾ فأمر بذلك مهما امتدت الحياة وطالت.

فناسب ذلك ذكر (ثم).

وليس السياق في مثل ذلك ههنا.

٦- قال (فننبئهم) بضمير الجمع للتعظيم وقال في آية سابقة (فأنبئكم) بضمير الإفراد لما ذكرناه من أن الموطن السابق موطن النهي عن الشرك.

وقال (فننبئهم) بالفاء ولم يقل (ثم ننبئهم) لإرادة التعقيب بالتنبيء من دون مهلة وأنه يكون بعد الرجوع إلى الله. ولعله إشارة إلى حساب القبر.

وقد تقول: ولكنه قال في مواطن أخرى ﴿**ثم ينبئكم بما كنتم تعملون - الأنعام ٦٠**﴾.

وقال ﴿**ثم يَنبئهم بما كانوا يفعلون - الأنعام ١٥٩**﴾.

وقال ﴿**وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون - المائدة ١٤**﴾. وغيره. فلم ذاك؟

والجواب أن ذلك بحسب السياق. فقد يقتضي المقام ذكر (ثم) وقد يقتضي ذكر الفاء.

أما قوله ﴿**ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون**﴾ فذلك أن سياق الكلام في الدنيا ولم يذكر رجوعهم إلى الله. قال تعالى ﴿**إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء إنما أمرهم إلى الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون - الأنعام ١٥٩**﴾. فأمهل التنبيء.

وأما قوله ﴿**وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون - المائدة ١٤**﴾.

فالكلام أيضا على من هو في الدنيا ولاتزال مدة طويلة بينهم وبين التنبيء.

قال تعالى ﴿**ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظاً مما ذُكِّروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون - المائدة ١٤**﴾

فقد قال (وأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة) وهذه مدة طويلة تستغرق عمر الدنيا كلها فجاء بـ (سوف).

وأما قوله ﴿**ثم ينبئكم بما كنتم تعملون - الانعام ٦٠**﴾.

فالسياق مبني على الإمهال والتأخير وعدم الاستعجال قال تعالى ﴿**قل إني على بينة من ربي وكذبتم به ما عندي ما تستعجلون به - الأنعام ٥٧**﴾.

وقال ﴿**قل لو أن عندي ما تستعجلون به لقضي الأمر بيني وبينكم - الأنعام ٥٨**﴾.

وقال ﴿**حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرّطون. ثم رُدّوا إلى الله مولاهم الحق - الأنعام ٦١ - ٦٢**﴾.

فإنه ذكر مدة وإمهالاً بين مجيء الموت وردّهم إلى الله. فبعد أن قال (توفته رسلنا) قال (ثم رُدّوا إلى الله) ولم يقل (فرُدّوا إلى الله).

فالسياق مبني على الإمهال فناسب ذكر (ثم) دون الفاء.

٧- قال (بما عملوا) بالماضي المنقطع وقال في آية سابقة من السورة (بما كنتم تعملون) بالماضي المستمر وذلك لأن السياق في الآية السابقة في الاستمرار: استمرار المجاهدة وتطاولها. واستمرار المصاحبة بالمعروف، واستمرار الاتباع لسبيل المنيبين إلى الله.

هذا علاوة على أنه قال في الآية السابقة (ثم إليّ مرجعكم).

و(ثم) تفيد المهلة والتراخي وفي ذلك استمرار العمل، فناسب كل ذلك استمرار العمل في الماضي.

في حين قال في هذه الآية (ومن كفر)... (إلينا مرجعهم) فليس فيها استمرار فناسب الماضي المنقطع.

٨- قال (إن الله عليم...) ولم يقل (إننا نعلم) ونحوه كما قال في (إلينا) و(فننبئهم) فرجع إلى المفرد بعد الجمع. وهذا شأن التعبير في القرآن فإنه حيث ذكر ضميره تعالى بلفظ الجمع للتعظيم لابد أن يذكر قبل ذلك أو بعده ما يدل على الإفراد حتى يُعلم أنه واحد.

٩- قال (إن الله عليم بذات الصدور) ولم يقل (ومن كفر فإن الله عليم به) وذلك لإفادة الشمول. ولو قال (فإن الله عليم به) لقصر علمه على من كفر فلما قال (عليم بذات الصدور) أطلق شمول علمه بالنفوس عامة فدخل في علمه هؤلاء وغيرهم.

هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى أن (ذات الصدور) تعني خفايا النفوس فقال (إن الله عليم بذات الصدور) ليشمل الخفايا ولو قال (عليم به) لم يدل على أنه يعلم الخفايا.

وقال (بذات الصدور) ولم يقل (بذات صدورهم) ليشمل علمه ما في النفوس عموما وليس ما في نفوسهم خاصة.

١٠- إن قوله (فننبئهم بما عملوا) يشمل العلم بالأعمال الظاهرة. وقوله (عليم بذات الصدور) يشمل خفايا النفوس

فشمل علمه ما ظهر وما خفي.

١١- قال (عليم) ولم يقل (عالم) للدلاله على المبالغة في علمه بما في النفوس.

١٢- وأكد ذلك بـ (إن) للدلالة على تأكيد هذا العلم الواسع. والله أعلم.

﴿نمتّعهم قليلاً ثم نضطرّهم إلى عذاب غليظ﴾.

* * *

قوله (قليلا) يحتمل أنه وصف للمصدر المحذوف أي مفعول مطلق بمعنى نمتعهم تمتيعا قليلا، ويحتمل أنه وصف للزمان المحذوف أي ظرف زمان بمعنى نمتعهم زمانا قليلا. وقد حذف الموصوف ليشمل المعنيين أي نمتعهم تمتيعا قليلا زمانا قليلا وهو من التوسع في المعنى. فلو قال (نمتعهم تمتيعا قليلا) لانحصرت القلة في التمتيع، ولو قال (نمتعهم زمانا قليلا) لانحصرت القلة في الزمان فحذف الموصوف ليشمل المعنيين جميعا والله أعلم.

﴿ثم نضطرهم إلى عذاب غليظ﴾

وصف العذاب بأنه غليظ تنزيلا للعذاب في منزلة الأشياء الملموسة وهو مجاز.

وقد تقول: لقد قال في البقرة **﴿ومن كفر فأمتعه قليلا ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير - ١٢٦﴾**.

وبين التعبيرين أوجه اختلاف منها:

١- أنه قال في لقمان (نمتعهم قليلا ثم نضطرهم) بضمير الجمع للكفرة وهو المفعول به (هم) في الفعلين.

وقال في البقرة (فأمتعه قليلا ثم أضطره) بضمير الإفراد وهو الهاء في الفعلين مع أنه قال في الآيتين (ومن كفر).

٢- أسند الفعل في لقمان إلى ضمير الجمع المستتر وهو الفاعل وتقديره (نحن) في الفعلين.

وأسنده في البقرة إلى الفاعل المفرد (فقال فأمتعه قليلا ثم أضطره) وهو ضمير مستتر تقديره (أنا) في الفعلين.

فيكون كل من الفاعل والمفعول به جمعا في لقمان ومفرداً في البقرة.

٣- قال في لقمان **﴿إلينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا إن الله عليم بذات الصدور﴾**. ولم يقل مثل ذلك في البقرة.

٤- جعل جواب الشرط في لقمان **﴿فلا يحزنك كفره ...﴾**.

وجعل جواب الشرط في البقرة **﴿فأمتعه قليلا﴾**.

٥- قال في لقمان ﴿**ثم نضطرهم إلى عذاب غليظ**﴾.

وقال في البقرة ﴿**ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير**﴾.

فما سبب هذا الاختلاف؟

فنقول: إن سياق كل من الآيتين يوضح سبب ذلك.

أما آية لقمان فقد ذكرنا سياقها.

وأما آية البقرة فهي ﴿**وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا بلدا آمناً وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر قال ومن كفر فأمتعه قليلاً ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير**﴾.

فنقول الآن: أما التعبير عن الكفرة بضمير الإفراد في البقرة وبضمير الجمع في لقمان وأعني بذلك المفعول به في الفعلين فذلك أن الكلام في البقرة على أهل بلد واحد وهو مكة وذلك أن إبراهيم عليه السلام دعا لأهل مكة بقوله ﴿**رب اجعل هذا بلداً آمنا وارزق أهله من الثمرات من آمن منهم...**﴾ فالكلام على من كفر من أهل مكة خاصة.

وأما في لقمان فالكلام عام.

ومن كفر من أهل مكة بالقياس إلى الكفار في عموم أهل الأرض قلة جداً فعبر عن القلة بضمير المفرد وعن الكثرة بضمير الجمع. وهناك سبب آخر نذكره في موضعه.

وأما إسناد الفعل في البقرة إلى ضمير الإفراد وفي لقمان إلى ضمير الجمع وأعني بذلك الضمير المستتر في الفعلين وهو الفاعل فذلك لما ذكرناه من أن ضمير التعظيم يسبقه أو يليه ضمير الإفراد فكان ما في البقرة واقعا بعد ضمير الجمع للتعظيم (وإذ جعلنا البيت... وعهدنا إلى إبراهيم وإسماعيل) فناسب الإفراد بعده.

أما في لقمان فقد وقع بعد الإفراد (وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله... ومن يسلم وجهه إلى الله... وإلى الله عاقبة الأمور) فجاء بضمير الجمع للتعظيم.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه أضاف البيت إلى نفسه فقال (أن طهرا بيتي للطائفين...) فناسب أن يتولى بنفسه أهل بيته وحرمه فعبر عن ذلك بضمير الإفراد.

وهناك سبب آخر نذكره في موطنه.

وأما أنه لم يقل في البقرة كما قال في لقمان ﴿**إلينا مرجعهم فننبئهم بما**

عملوا...﴾ وإنما قال مباشرة ﴿**فأمتعه قليلا**﴾ فذلك لأن ذلك جواب عن دعوة إبراهيم عليه السلام ﴿**ارزق أهله من الثمرات من آمن منهم بالله واليوم الآخر**﴾ فالأمر يتعلق بالرزق وليس بالتبليغ ولذا جعل الجواب التمتيع.

أما في لقمان فانه جعل الجواب (فلا يحزنك كفره) لأنه في التبليغ. ومن ناحية أخرى أن الكفار حاضرون في زمن الرسول معاندون له فقال (فلا يحزنك كفره).

وأما المذكورون لإبراهيم بقوله (ومن كفر) فإنهم لم يخلقوا بعد فلا يناسب أن يقول (فلا يحزنك كفره).

وأما قوله في لقمان (ثم نضطرهم إلى عذاب غليظ) وقوله في البقرة (ثم أضطره إلى عذاب النار وبئس المصير) فذلك أنه ذكر العذاب في البقرة لمن كفر من أهل بلد الله الحرام. والسيئة في الحرم تتضاعف كما أن الحسنة فيه تتضاعف. فالذي يكفر وهو في بلد الله الحرام ليس كمن يكفر خارج البلد الحرام. والذي يعصي ربه في البلد الحرام ليس كمن يعصيه في مكان آخر. ولذلك قال فيمن كفر من أهل البلد الحرام (ثم اضطره إلى عذاب النار وبئس المصير) والتصريح بالتعذيب بالنار أشد من التهديد بالعذاب الغليظ. فإنك قد تقول: سأعذبك عذابا غليظا ولا تعني أنك ستحرقه بالنار حتما.

ومما يدل على ذلك أيضا إسناد الفعل إليه بضمير الإفراد (أمتع... أضطره) فإن التهديد بذلك أشد من قوله (نمتع، نضطر) وذلك لأنه كأنه يتولاه بنفسه.

ومما يدل على ذلك أيضا أنه ذكر الكافر بضمير الإفراد وهو الهاء. والتعبير بالإفراد أشد تهديداً ووعيداً من تهديد الجمع لأنه يعني أنه يتولى من كفر واحداً واحدا فيعذبه. والوحدة في نفسها عذاب وقد أضاف إليها عذاب النار.

فالتهديد والتعذيب لمن كفر في البلد الحرام أشد من عدة نواح منها:

١- أنه أسند ذلك إلى نفسه بضمير الإفراد فكأنه يتولى التعذيب بنفسه.

٢- أنه صرح بعذابهم في النار وبئس المصير.

٣- وأنه ذكر الكفار بضمير الإفراد فكأنه يعذب كل واحد بمفرده فلا يرى معه أحداً فيكون التعذيب بالنار والوحدة. نعوذ بالله من ذلك جميعا. والله أعلم.

* * *

﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولُنّ الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون﴾.

* * *

قال تعالى (ولئن سألتهم) باللام الموطئة للقسم ولم يقل (وإن سألتهم)، ويؤتى بهذه اللام للدلالة على التوكيد وأن الكلام معها بمنزلة القسم بل هو قسم عند النحاة. وهذا يدل على أنهم يعلمون يقينا أن الذي خلق السماوات والأرض إنما هو الله لا يشكوّن في ذلك ولا يترددون في الإجابة، ولذا أجاب بما يجاب به القسم (ليقولنّ الله) باللام ونون التوكيد.

وقال (ليقولنّ الله) والتقدير (ليقولن خلقهن الله) غير أنه لم يذكر الفعل (خلقهن) إيجازا.

إن كل الآيات التي سألهم فيها: من خلق السماوات والأرض أو من خلقهم قال الله فيها (ليقولن الله) من دون أن يقول (خلقهن الله) أو (خلقنا الله) إلا آية واحدة ذكر فيها الفعل وهي قوله **﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم - الزخرف ٩﴾.**

فقال (خلقهن العزيز العليم).

إن المعنى معلوم سواء ذكر الفعل أم لم يذكر لتقدم ما يدل عليه غير أنه يحذف إذا أراد الإيجاز ويذكر إذا أراد أن يتوسع في الكلام ويؤكد.

وقد ذكر الفعل في آية الزخرف لأنه أراد أن يتوسع في الكلام على الخلق فقال:

﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن خلقهن العزيز العليم * الذي جعل لكم الأرض مهداً وجعل لكم فيها سبلا لعلكم تهتدون * والذي نزل من السماء ماء بقدر فأنشرنا به بلدة ميتا كذلك تخرجون * والذي خلق الأزواج كلها وجعل لكم من الفلك والأنعام ما تركبون * لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم إذا استويتم عليه وتقولوا سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين - ٩-١٣﴾.

فذكر الفعل (خلقهن) لأنه ذكر بعده ما يتعلق بالخلق.

أما الآيات التي لم يذكر فيها الفعل (خلق) في الجواب فإنه لم يتحدث عن الخلق

بعدها وقد لا يقول (غير الحمد لله). وإليك بيان ذلك.

قال تعالى ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون - العنكبوت ٦١**﴾ ولم يذكر شيئا عن الخلق. وقال بعدها ﴿**الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له إن الله بكل شيء عليم**﴾ فذكر بعدها ما يتعلق بالرزق لا بالخلق.

وقال: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون - لقمان ٢٥**﴾. وانتقل بعدها إلى أمر آخر غير الخلق فقال ﴿**لله ما في السماوات والأرض إن الله هو الغني الحميد ٢٦**﴾. فذكر الملك ولم يذكر الخلق وليس من اللازم أن يكون المالك خالقا فقد يملك الشخص أشياء ليس هو خالقها أو صانعها.

وقال: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله**﴾ ولم يذكر بعدها شيئا يتعلق بالخلق وإنما انتقل إلى ما يعبدونه من دون الله فقال ﴿**قل أفرأيتم ما تدعون من دون الله إن أرادني الله بضر هل هن كاشفات ضره أو أرادني برحمة هل هن ممسكات رحمته قل حسبي الله عليه يتوكل المتوكلون - الزمر ٣٨**﴾.

وقال في موطن آخر من سورة الزخرف ﴿**ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فأنى يؤفكون - الزخرف ٨٧**﴾ ولم يذكر شيئا يتعلق بالخلق وإنما قال بعدها ﴿**وقيلِه يا رب إن هؤلاء قوم لا يؤمنون ٨٨**﴾.

فناسب ذكر (خلقهن) في آية الزخرف التاسعة دون بقية الآيات والله أعلم.

* * *

﴿**قل الحمد لله**﴾ لأن الحجة قامت عليهم ولزمتهم وأبرأت نفسك أمام الله، وقل الحمد لله الذي هدانا للحق ولم نكن مثلهم فنكون ممن يدعوهم الشيطان إلى عذاب السعير. وقل الحمد لله الذي خلق السماوات والأرض فهو مستحق الحمد كله ومستحق العبادة وحده.

* * *

﴿بل أكثرهم لا يعلمون﴾

لا يعلمون أن الذي خلق السماوات والأرض هو وحده المستحق للعبادة وأنه لا شريك له.

إنهم يعلمون شيئا مهما وهو أن الله هو الذي خلق السماوات والأرض ولكن لا يعلمون ماذا ينبني على هذا العلم. إنهم كمن يعلم البديهيات ولا يعلم ما ينبني عليها.

مثلهم في ذلك - ولله المثل الأعلى - مثل من يعرف أباه وأنه هو الذي رباه وأنفق عليه وأغدق عليه النعم وأنه لايزال يتعهده وينفق عليه ولكنه مع ذلك لا يعلم أن عليه أن يطيعه ويشكره فيطيع ويشكر من لا فضل له عليه ولا منّة ولا نعمة بل هو يطيع عدوه وعدو والده، وقد ذكّره أبوه بما يعلم وماذا عليه من الحقوق تجاهه فأبى عليه مع كل ذلك.

فأي جحود هذا وما قيمة العلم بفضل أبيه عليه؟!

جاء في (روح المعاني): «قل الحمد لله» على إلزامهم وإلجائهم إلى الاعتراف بما يوجب بطلان ما هم عليه من إشراك غيره وتعالى به جل شأنه في العبادة التي لا يستحقها غير الخالق والمنعم الحقيقي...

(بل أكثرهم لا يعلمون) إن ذلك يلزمهم. وفيه إيغال حسن كأنه قال سبحانه: وإن جهلهم انتهى إلى أن لا يعلموا أن الحمد لله»[1].

قد تقول: لقد قال في لقمان ﴿**بل أكثرهم لا يعلمون**﴾ فنفى عنهم العلم.

وقال في سورة العنكبوت ﴿**بل أكثرهم لا يعقلون**﴾ فنفى عنهم العقل. والذم بعدم العقل أشد من الذم بعدم العلم ذلك أن نفي العقل يعني المساواة بالبهائم. فإن ذا العقل يتعلم أما فاقد العقل فلن يتعلم فما سبب هذا الاختلاف؟

والجواب أن السياق في كل من الموطنين يوضح ذلك.

قال في لقمان: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون**﴾.

وقال في العنكبوت: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون * الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده ويقدر له إن الله بكل شيء عليم * ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون - العنكبوت ٦١-٦٣**﴾.

(١) روح المعاني ٢١/٩٦.

ومن النظر في النصين نرى أنه سألهم في لقمان سؤالا واحدا وهو: من خلق السماوات والأرض؟

وسألهم في العنكبوت عدة سؤالات: من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر؟ ومن نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها؟

وأجابوا عن كل ذلك أنه الله.

فمعرفتهم بكل ذلك مع عدم إيمانهم بوحدانيته تعالى دليل على عدم عقلهم. فإنهم يؤمنون بكل المسلمات الأساسية للتوحيد ومع ذلك لم يستطيعوا الإيمان به أي بالتوحيد.

ومعنى هذا أنه ليس عندهم من العقل ما يترقون به من المسلمات إلى النتائج الظاهرة، ولو كان عندهم شيء من العقل لأدركوا أن من يفعل ذلك كله هو المستحق بأن يفرد بالعبادة منزها عن الشريك.

أما في لقمان فإن السؤال الذي سألهم إياه هو أحد السؤالات التي سألها في العنكبوت فكان الأمر أيسر فرماهم بما هو أيسر وهو نفي العلم دون العقل. والله أعلم.

* * *

﴿لله ما في السماوات والأرض إن الله هو الغني الحميد﴾

* * *

قدم الجار والمجرور (لله) الذي هو الخبر على المبتدأ وهو قوله (ما في السماوات) للحصر أي أن ما في السماوات والأرض لله حصراً وليس لغيره.

لقد ذكر هنا أن له ما في السماوات والأرض وقد ذكر قبل هذه الآية أنه خلق السماوات والأرض فقال **﴿خلق السماوات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي...﴾** وقال **﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾** فدل ذلك على أن له السماوات والأرض وما فيهن. فإنه قد يملك الإنسان ما في الظرف ولا يملك الظرف والعكس صحيح فقد يملك الظرف ولا يملك ما فيه فذكر في هذه الآية والتي قبلها أن له الظرف وما فيه أي له السماوات والأرض وما فيهن.

لقد دلّ بهذه الآية وما قبلها أن الله مالك السماوات والأرض ومالك ما فيهما.

ودل قوله **﴿سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض﴾** وقوله **﴿إنها إن**

تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت بها الله﴾ على أنه المتصرف فيهما فدل على أنه المالك لهما ولما فيهما والمتصرف فيهما فهو الغني الحميد.

* * *

﴿إن الله هو الغني الحميد﴾

ذكر هذا بعد قوله **﴿ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن...﴾**.

وقوله **﴿ومن كفر فلا يحزنك كفره﴾** وهذا نظير ما مر من قوله **﴿ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد﴾**.

فإن قوله **﴿ومن يسلم وجهه إلى الله وهو محسن...﴾** نظير قوله **﴿ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه﴾**، وقوله **﴿ومن كفر فلا يحزنك كفره﴾** نظير قوله **﴿ومن كفر فإن الله غني حميد﴾**.

و(الحميد) كما ذكرنا معناه المحمود على جهة الثبوت فهو المحمود في غناه والمحمود في كل شيء. وهو مناسب لقوله (قل الحمد لله). فمن له الحمد هو الحميد.

إن قوله **﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله﴾** وقوله **﴿لله ما في السماوات والأرض﴾** مناسبان لاسمه (الغني).

وقوله **﴿قل الحمد لله﴾** مناسب لاسمه (الحميد).

فارتبط ذلك بما سبق أجل ارتباط وأحسنه.

جاء في (التفسير الكبير): «إن السماوات وما فيها والأرض وما فيها إذا كانت لله ومخلوقة فالكل محتاجون فلا غني إلا الله فهو الغني المطلق. وكل محتاج فهو حامد لاحتياجه إلى من يدفع حاجته فلا يكون الحميد المطلق إلا الغني المطلق. وعلى هذا يكون الحميد بمعنى المحمود»[(١)].

وقد تقول: لقد قال ههنا **﴿إن الله هو الغني الحميد﴾**.

وقال في سورة الحج **﴿له ما في السماوات وما في الأرض وأن الله لهو الغني الحميد ٦٤﴾** فزاد اللام وأدخلها على ضمير الفصل فقال (لهو الغني) فما سبب ذاك؟

---

(١) التفسير الكبير ٩/١٢٧.

والجواب أنه فصّل في الملك في سورة الحج ما لم يفصل في لقمان فقال (له ما في السماوات وما في الأرض) فذكر (ما) مع السماوات ومع الأرض وليس التعبير كذلك في لقمان فإنه لم يكرر (ما). والتكرار يفيد التوكيد والتوسع في الكلام فأكد التعبير ووسعه بزيادة اللام في الحج.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه قال في لقمان ﴿**لله ما في السماوات والأرض إن الله هو الغني الحميد**﴾ فجعل ملكه للسماوات والأرض دليلا على غناه.

وأما في الحج فقال ﴿**له مافي السماوات ومافي الأرض وإن الله لهو الغني الحميد**﴾ فجاء بالواو فاصلة بين الغنى والملك فذكر أن له مافي السماوات ومافي الأرض وزاد عليه وصف الغني، فلو زالت السماء والأرض لكان غنياً حميداً بغيرهما بل لكان هو الغني الحميد.

وهو كما تقول: (فلان يملك مائة دار وألف بستان إنه غني) فجعلت غناه في ذلك أو جعلت ذلك دليلا على غناه.

وتقول (فلان يملك مائة دار وألف بستان وإنه غني) أي هو غني من دون ما ذكرت من الملك، فلو ذهبت مائة الدار وألف البستان لم يؤثر ذلك في غناه.

فذكر في الحج ما هو أوسع وأدل على الغنى فناسب زيادة اللام.

قد تقول: لقد يقول الله أحيانا ﴿**لله ملك السماوات والأرض - آل عمران ١٨٩، المائدة ١٧، المائدة ١٨...**﴾ أو ﴿**لله ملك السماوات والأرض وما فيهن - المائدة ١٢٠**﴾.

ويقول أحيانا أخرى (لله مافي السماوات والأرض) فما الفرق؟

والجواب إن قوله (لله ملك السماوات والأرض) يفيد أنه الملك والحاكم والمسخر لهن، فإن (المُلك) بضم الميم من الحكم. قال الله على لسان فرعون ﴿**أليس لي مُلك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي - الزخرف ٥١**﴾.

وأما قوله (لله مافي السماوات والأرض) فيفيد التملك، فهي مملوكة له وهو المالك لهن فدل ذلك أي قوله (له مافي السماوات والأرض) وقوله (لله ملك السماوات والأرض) على أنه المالك والملك كما قال تعالى (مالك الملك) فهو مالكهما وملكهما لا مالك غيره ولا ملك سواه فهو الغني الحميد.

* * *

﴿**ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحرُ يمدّه من بعده سبعة**

أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم﴾.

* * *

لما ذكر أن الله له ما في السماوات والأرض لربما ظن ظان أن هذا جميع ملكه فجاء بعده بما يدل على أنه لا حدود لملكه وخزائنه وقدرته فقال لو أن كل شجرة في الأرض بريت أقلاما والبحر يمده من بعده سبعة أبحر يكتب بها ما نفدت كلمات الله وعجائب قدرته. جاء في (التفسير الكبير): «لما قال تعالى **﴿لله ما في السماوات والأرض﴾** وكان ذلك موهما لتناهي ملكه لانحصار مافي السماوات ومافي الأرض فيهما وحكم العقل الصريح بتناهيهما بين أن في قدرته وعلمه عجائب لا نهاية لها فقال **﴿ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام﴾** ويكتب بها والأبحر مداد لا تفنى عجائب صنع الله»[1].

وجاء في (الكشاف): «فإن قلت: لم قيل (من شجرة) على التوحيد دون اسم الجنس الذي هو شجر؟

قلت: أريد تفصيل الشجر وتعقبها شجرة شجرة حتى لا يبقى من جنس الشجر ولا واحدة إلا قد بريت أقلاما.

فإن قلت: الكلمات جمع قلة والموضع موضع التكثير لا التقليل فهلا قيل كلم الله؟

قلتَ: معناه إن كلماته لا تفي بكتبتها البحار فكيف بكلمه؟»[2].

وجاء في (البحر المحيط): «وفي هذا الكلام من المبالغة في تكثير الأقلام والمداد ما ينبغي أن يتأمل وذلك أن الأشجار مشتمل كل واحدة منها على الأغصان الكثيرة وتلك الأغصان كل غصن منها يقطع على قدر القلم فيبلغ عدد الأقلام في المتناهي ما لا يعلم به ولا يحيط إلا الله تعالى»[3].

﴿إن الله عزيز حكيم﴾

إنه عزيز بقدرته التي لا تحد وعلمه الذي لا ينتهي وخزائنه التي لا تنفد، حكيم لا يصدر فعله إلا عن حكمة.

(١) التفسير الكبير ٩/١٢٧.
(٢) الكشاف ٥/٢١ - ٢٢.
(٣) البحر المحيط ٧/١٨٧.

وقد تقول: لقد قال ههنا (إن الله عزيز حكيم) وقال في آية سابقة من السورة (وهو العزيز الحكيم) بتعريف الاسمين الكريمين فلم ذاك؟

والجواب أن الآية السابقة إنما هي في الآخرة قال تعالى ﴿**إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم جنات النعيم * خالدين فيها وعد الله حقا وهو العزيز الحكيم ٨، ٩**﴾. ومن المعلوم أنه لا يبقى آنذاك عزيز إلا هو ولا حاكم إلا هو. لقد كان الناس في الدنيا يرون أشخاصاً أعزة ويرون ملوكا وحكاما يتداولون الملك والحكم أما في الآخرة فيرى الخلق جميعا مؤمنهم وكافرهم أن لا عزيز إلا هو ولا ملك إلا هو كما قال تعالى ﴿**الملك يومئذ لله - الحج ٥٦**﴾، فقال (وهو العزيز الحكيم) أي لا عزيز غيره ولا حكيم فناسب التعريف.

وقد تقول: ولمَ لم يؤكد ذلك بإن فيقول (إنه هو العزيز الحكيم) كما أكده في الآية هذه؟

فنقول: ليس في ذلك الوقت أحد يشك أو ينكر عزة الله وحكمه وحكمته بل كلهم يرى ذلك ويسلم به فلا حاجة إلى التوكيد بخلاف ما في الدنيا فناسب كل تعبير موضعه، والله أعلم.

* * *

﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة إن الله سميع بصير﴾

* * *

ارتبطت هذه الآية بما قبلها وبما بعدها أحسن ارتباط وأوثقه.

فإنّ خلق الناس من كلمات الله.

وإن بعثهم من كلمات الله.

وإن خلقهم كنفس واحدة من كلمات الله.

وإن بعثهم كنفس واحدة من كلمات الله التي لا تنفد.

كما ارتبطت بخاتمة الآية السابقة.

فإن الخالق عزيز حكيم ذلك أن الخالق له العزة. فالمخلوقات كلها من صنعه وأنها طائعة لأمره فارتبط ذلك باسم العزيز.

والخالق حكيم. حكيم في خلقه وصنعه. وهو خلقهم لحكمة أرادها كما قال تعالى ﴿**وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون - الذاريات ٥٦**﴾ وقال ﴿**الذي**

خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا- الملك ٢﴾ فارتبط باسمه الحكيم فهو خلقهم بحكمة وخلقهم لحكمة فهو حكيم في الصنع وحكيم في الغرض الذي خلقهم من أجله.

والذي يبعث الخلائق للحساب والجزاء عزيز حكيم.

فإنه عزيز لأنه يجازي ويعاقب ويعذب ولا رادّ لأمره.

وهو حكيم بمعنى الحكمة وبمعنى الحكم. فإن البعث ومحاسبة الخلائق كل ذلك لحكمة واضحة بينة فإنه ليس من الحكمة أن يترك عباده هملا من دون حساب تعالى الله عن ذلك كما قال ﴿**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون * فتعالى الله الملك الحق - المؤمنون ١١٥ - ١١٦**﴾.

وهو حكيم بمعنى الحكم لأنه سيحاكمهم ويحكم بينهم كما قال تعالى ﴿**أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون - الزمر ٤٦**﴾.

وقد ارتبطت الآية بما بعدها وهو قوله ﴿**وسخر الشمس والقمر كل يجري الى أجل مسمى**﴾ وهذا الأجل المسمى هو الذي يبعث الله الخلائق فيه. وهم يجرون كجري الشمس والقمر إلى ذلك اليوم.

كما ارتبطت بجو السورة التي شاع فيها ذكر الخلق والبعث.

فقد قال ﴿**خلق السماوات بغير عمد ترونها ١٠**﴾ وقال ﴿**هذا خلْق الله فاروني ماذا خلق الذين من دونه ١١**﴾ وقال ﴿**ولئن سالتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله ٢٥**﴾.

هذا في الخلق.

وأما البعث فهو شائع في السورة من أولها إلى آخرها كما سبق أن ذكرنا. فقد قال في أول السورة ﴿**وهم بالآخرة هم يوقنون**﴾.

وقال في آخرها ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده... إن الله عنده علم الساعة**﴾.

وارتبطت بمقاصد السورة وهي عبادة الله وتثبيت عقيدة اليوم الآخر وآداب السلوك وإحسان العمل.

فالذي يخلق يستحق العبادة دون من سواه، وإذا كان يخلق الخلق كنفس

واحدة كانت العبادة له ألزم.

والذي يبعث الخلق يستحق العبادة دون من سواه، وإذا كان يبعثهم كنفس واحدة كانت العبادة له ألزم.

والغرض من الخلق إنما هو العبادة وإحسان العمل، وإحسان العمل من العبادة كما قال تعالى ﴿**الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملا - الملك ٢**﴾.

والبعث إنما هو للجزاء على العمل.

* * *

﴿إن الله سميع بصير﴾

قد تقول: أليس من الأولى أن يقال ههنا ﴿**إن الله على كل شيء قدير**﴾؟ فنقول: إن الآية التي تساق قد تحتمل أكثر من خاتمة فيمكن أن تجعل (إن الله على كل شيء قدير) خاتمة لكثير من الآيات في السورة فكان من الممكن أن تجعل خاتمة لقوله ﴿**خلق السماوات بغير عمد ترونها...**﴾ وقوله ﴿**ألم تروا أن الله سخر لكم مافي السماوات ومافي الأرض...**﴾ وقوله ﴿**ولو أن مافي الأرض من شجرة أقلام...**﴾ وغيرها. وقد تحتمل خواتيم أخرى. وكذلك الأمر في السور الأخرى. ولكن اختيار الخاتمة ينبغي أن يكون مناسبا للسياق الذي وردت فيه الآية والغرض الذي ذكرت من أجله. والآية ينبغي ألا تؤخذ بمفردها بل ينبغي أن توضع في سياقها الذي وردت فيه لتفهم مقاصدها واختيار ألفاظها وتعابيرها.

فينبغي أن ننظر مثلا هل الآية واردة في سياق بيان القدرة الإلهية وسعتها، أو هي واردة في بيان الحكمة أو في بيان التفضل والنعمة أو في بيان الغنى أو بيان الصفات الإلهية الأخرى أو في بيان موقف الإنسان من ذلك، إلى غير ذلك من الأغراض.

ولأضرب مثلا على ذلك بإنزال الماء من السماء وإخراج الزرع والفواكه والحبوب به.

فهذا يمكن أن يساق في بيان قدرة الله، ويمكن أن يساق في بيان نعمة الله على الإنسان والحيوان. ويمكن أن يساق في بيان الاستدلال على البعث والنشور. ويمكن أن يساق في بيان جحود الإنسان لنعمة ربه. واختيار الخاتمة ينبغي أن يكون موافقا للغرض الذي وردت من أجله الآية.

وهذا يجري في حياتنا اليومية كثيرا فقد تذكر أمراً لكن الغرض من ذكره يختلف، فقد تذكر مثلا حادثة غريبة تدل على كسل شخص ولكن قد تذكر الحادثة لبيان صفة هذا الشخص أو للتندر منه أو لبيان أن هذا الشخص لا ينبغي أن يكون في المكان الذي عهد به إليه أو أنه سيفرط في المسألة التي أنيطت به أو غير ذلك، ثم يكون التعقيب بعد ذلك مناسبا للغرض الذي أوردت من أجله الحادثة.

وهكذا ينبغي أن نتأمل في خواتيم الآي وسبب ورودها على هذا النحو دون ذاك. فإن ذلك يهدينا إلى مقاصد التعبير وأغراضه في القرآن الكريم وستنكشف لنا أمور في غاية الدقة وحسن الاختيار[1].

وقد ارتبطت خاتمة الآية هـهنا بسياق الآية أحسن ارتباط واوثقه. فإن الآية هي **﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة إن الله سميع بصير﴾**.

فابتدأت بالخلق والبعث وختمت بالسمع والبصر.

والخالق لابد أن يكون سميعا بصيرا.

والذي يبعث الخلائق من مدافنها لابد أن يكون سميعا بصيرا.

والخالق الذي يخلق عباده ليعبدوه وليبلوهم أيهم أحسن عملا لابد أن يكون سميعا لأقوالهم بصيراً بأعمالهم.

والذي يبعثهم ليحاسبهم على أقوالهم وأفعالهم لابد أن يكون سميعا لما قالوه في الدنيا ولما يحتجون به في الآخرة، بصيرا بهم وبأعمالهم وبما أعدَّ لهم، وأنه لا يندّ عنه من الخلائق أحد فلا يبقى أحد من دون بعث ولا حساب.

ثم إن أعمال الإنسان منها ما يسمع ومنها ما يبصر ومنها ما يضمر.

فقال هـهنا (إن الله سميع بصير) فشمل ما يسمع وما يبصر وما يضمر.

ذلك أن (البصير) هـهنا يحتمل أن يكون من معنى الرؤية ويحتمل أن يكون من معنى البصيرة كما قال تعالى **﴿بل الإنسان على نفسه بصيرة - القيامة ١٤﴾**.

وقال **﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة - يوسف ١٠٨﴾** ومنه قوله تعالى **﴿وأفوّض أمري إلى الله إن الله بصير بالعباد - غافر ٤٤﴾**.

---

(١) انظر مبحث فواصل الآي في كتابنا (التعبير القرآني).

وقوله ﴿**إن الله بما تعملون بصير – البقرة ٢٣٧**﴾.

فقوله (سميع) يشمل ما يسمع.

وقوله (بصير) يشمل ما يبصر وما يضمر. هذا إضافة إلى أنه قال في آية سابقة ﴿**إن الله عليم بذات الصدور**﴾ فذكر ما يضمر تنصيصا، فشمل كل ما يسمع ويبصر ويضمر.

لقد قال ﴿**إن الله سميع بصير**﴾ ولم يقل (إن الله هو السميع البصير) ذلك أن معنى (هو السميع البصير) المتفرد بالسمع والبصر، غير أنه قد أثبت السمع والبصر لخلقه. قال تعالى ﴿**ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات ومافي الأرض..**﴾ وقال ﴿**ألم تر أن الله يولج الليل في النهار...**﴾.

وقال ﴿**ألم تر أن الفلك تجري في البحر بنعمة الله...**﴾.

فأثبت الرؤية لهم.

وقال ﴿**ولى مستكبراً كأن لم يسمعها كأن في أذنيه وقرا**﴾ فأثبت له السمع لكنه يعمل نفسه كأنه لم يسمعها. وقد وضع الله الأذنين للسمع.

وقال: ﴿**ومن الناس من يجادل في الله بغير علم...**﴾ وهذا إثبات للسمع فالمجادل يسمع ولاشك.

وقال: ﴿**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا**﴾ وهذا إثبات للسمع أيضا فإنهم ردوا على القول.

وقال: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله**﴾.

فأجابوا عن السؤال.

وكل هذا إثبات للسمع.

فأثبت الرؤية والسمع لخلقه. فكان ما قاله أولى.

ثم إنه قدم السمع على البصر وهو شأن أكثر ما ورد في القرآن الكريم، وقد ذكرنا تعليلا لذلك في كتابنا (التعبير القرآني) فلا نعيد القول فيه[1].

---

(١) انظر التعبير القرآني باب (التقديم والتأخير).

﴿ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى وأن الله بما تعملون خبير﴾.

* * *

ذكر في السورة أولاً خلق السماوات وذكر ما يتعلق بالأرض من إلقاء الرواسي وغيرها فقال **﴿خلق السماوات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم...﴾**.

ثم ذكر تسخير ما فيهما على العموم فقال: **﴿ألم تروا أن الله سخر لكم مافي السماوات ومافي الأرض﴾**.

ثم ذكر في هذه الآية وما بعدها تسخير بعض ما فيهما فقال: **﴿ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر﴾**.

وقال **﴿ألم تر أن الفلك تجري في البحر بنعمة الله...﴾** جاء في (التفسير الكبير): «يحتمل أن يقال إن وجه الترتيب هو أن الله تعالى لما قال **﴿ألم تروا أن الله سخر لكم مافي السماوات وما في الأرض﴾** على وجه العموم ذكر منها بعض ما هو فيهما على وجه الخصوص بقوله **﴿يولج الليل في النهار﴾** وقوله **﴿وسخر الشمس والقمر﴾** إشارة إلى ما في السماوات. وقوله بعد هذا **﴿ألم تر أن الفلك تجري في البحر بنعمة الله﴾** إشارة إلى ما في الأرض»[1].

لقد قال هـهنا (ألم تر) بخطاب المفرد وقال في آية التسخير الأولى (ألم تروا أن الله سخر لكم) بخطاب الجمع ذلك أن سياق الكلام في الآية الأولى في خطاب الجمع فقد قال **﴿خلق السماوات بغير عمد ترونها وألقى في الأرض رواسي أن تميد بكم﴾** فقال (ترونها) ثم قال (بكم) على خطاب الجمع ثم قال **﴿هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه﴾** فقال (أروني) بخطاب الجمع فناسب فيها خطاب الجمع.

أما هذه الآية أعني **﴿ألم تر أن الله يولج الليل...﴾** فقد جاءت في سياق خطاب المفرد فقد قال **﴿ومن كفر فلا يحزنك كفره﴾** فقال (فلا يحزنك) بخطاب المفرد. ثم قال **﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض﴾** فقال (سألتهم)

---

(١) التفسير الكبير ١٢٩/٩.

بخطاب المفرد. ثم قال (قل الحمد لله) فقال (قل) بخطاب المفرد فناسب خطاب الإفراد. واستمر في خطاب المفرد بعد ذلك فقال ﴿**ألم تر أن الفلك تجري في البحر**﴾.

وقد تقول ولكنه خاطب الجمع قبل هذه الآية فقال ﴿**ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة**﴾.

فنقول: لا يصح هنا خطاب المفرد فلا يصح أن يقال (ما خلقك ولا بعثك إلا كنفس واحدة) فإنه نفس واحدة.

هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى أنه لما ذكر ما في السماوات وما في الأرض على العموم خاطب العموم فقال ﴿**ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات وما في الأرض**﴾ ولما ذكر بعض ما فيها خاطب المفرد فقال ﴿ألم تر أن الله...﴾ فناسب العموم العموم، وناسب التخصيص الإفراد والله أعلم.

* * *

﴿يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخَّر الشمس والقمر﴾

بدأ بالليل لأن الليل أقدم وأسبق من النهار ذلك أنه قبل خلق الشمس لم يك نهار. وقدم الشمس على القمر لأنها أقدم وأسبق من القمر. والله أعلم.

وجاء بالفعل (يولج) مضارعاً لأن ذلك يتجدد في كل لحظة. وجاء بالفعل (سخر) ماضيا لأن ذلك لا يتجدد تجدد الإيلاج جاء في (التفسير الكبير): «قال (يولج) بصيغة المستقبل وقال في الشمس والقمر (سخر) بصيغة الماضي لأن إيلاج الليل في النهار أمر يتجدد كل فصل بل كل يوم وتسخير الشمس والقمر أمر مستمر»[1].

وجاء في (روح المعاني): «وعطف قوله سبحانه (سخر) على قوله (يولج) والاختلاف بينهما صيغة لما أن إيلاج أحد الملوين في الآخر متجدد في كل حين وأما التسخير فأمر لا تعدد فيه ولا تجدد وإنما التعدد والتجدد في آثاره»[2].

وقال (وسخر الشمس والقمر) ولم يقل (وسخر لكم) كما في الآية الأولى لأنه

---

(١) التفسير الكبير ١٣٠/٩.

(٢) روح المعاني ١٠٢/٢١.

ليس المقام ههنا مقام تعداد النعم كما في الآية الأولى وإنما في بيان آيات الله كما قال تعالى (ليريكم من آياته).

ثم إنه من ناحية أخرى قال (وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى) فذكر أن لهما أجلا مسمى ولا يناسب ذلك ذكر النعم فإن من تمام النعمة الدوام وهنا ذكر الانقطاع. ولذا حيث قال (سخر لكم) لم يقل (إلى أجل مسمى)[1].

﴿كل يجري إلى أجل مسمى﴾:

قال ههنا (يجري إلى أجل) فعدى الفعل (يجري) بإلى، وقال في آيات أخرى (كل يجري لأجل مسمى) فعداه باللام[2].

ومما ذكر في الفرق بينهما أن (إلى) تفيد انتهاء الغاية واللام تفيد الاختصاص وتفيد التعليل، فمعنى (يجري لأجل) أنه يجري لهذه الغاية أي لإدراك الأجل المسمى كما تقول: يجري لغرض وصول الهدف وبلوغه.

ومعنى (يجري إلى أجل) أنه يجري إلى أن يبلغ الأجل المسمى.

ومجيء (إلى) في هذه الآية أنسب لأنها جاءت في سياق الآيات المنبهة على الحشر والإعادة. جاء في (درة التنزيل): «للسائل أن يسأل عن اختصاص مافي سورة لقمان بقوله (كل يجري إلى أجل مسمى) وما سواه إنما هو (يجري لأجل مسمى).

والجواب أن يقال: إن معنى قوله (يجري لأجل مسمى) يجري لبلوغ أجل مسمى. وقوله (يجري إلى أجل) معناه لايزال جاريا حتى ينتهي إلى آخر وقت جريه المسمى له.

وإنما خصّ مافي سورة لقمان بـ (إلى) التي للانتهاء واللام تؤدي نحو معناها لأنها تدل على أن جريها لبلوغ الأجل المسمى لأن الآيات التي تكتنفها آيات منبهة على النهاية والحشر والإعادة. فقبلها **﴿ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة﴾**.

وبعدها **﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزى والد عن ولده﴾** فكان المعنى: كل يجري إلى ذلك الوقت وهو الوقت الذي تكوّر فيه الشمس وتنكدر فيه النجوم كما أخبر الله تعالى.

---

(١) انظر على سبيل المثال سورة إبراهيم ٣٣، النحل ١٢.

(٢) انظر سورة الرعد ٢، فاطر ١٣، الزمر ٥.

وسائر المواضع التي ذكرت فيها اللام إنما هي في الإخبار عن ابتداء الخلق وهو قوله ﴿**خلق السماوات والأرض بالحق يكوّر الليل على النهار ويكوّر النهار على الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ألا هو العزيز الغفار * خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها**﴾ فالآيات التي تكتنفها في ذكر ابتداء خلق السماوات والأرض وابتداء جري الكواكب وهي إذ ذاك تجري لبلوغ الغاية. وكذلك قوله في سورة الملائكة إنما هو في ذكر النعم التي بدأ بها في البر والبحر إذ يقول: ﴿**وما يستوي البحران**﴾ إلى قوله ﴿**لعلكم تشكرون * يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري لأجل مسمى ذلكم الله ربكم له الملك والذين تدعون من دونه ما يملكون من قطمير - فاطر ١٢ - ١٣**﴾ فاختص ما عند ذكر النهاية بحرفها واختص ما عند الابتداء بالحرف الدال على العلة التي يقع الفعل من أجلها»[(١)].

وقال (إلى أجل مسمى) ولم يقل (إلى أجل) ليدل على أن مدة جريها محددة مسبقا.

وقال بعد ذلك ﴿**وأن الله بما تعملون خبير**﴾ إلماحاً إلى أن هذا الأجل المسمى هو وقت النظر في الأعمال والمحاسبة عليها. فارتبط قوله ﴿**إن الله بما تعملون خبير**﴾ بقوله ﴿**كل يجري إلى أجل مسمى**﴾.

وارتبط أيضا بقوله ﴿**فأنبئكم بما كنتم تعملون**﴾ وقوله ﴿**فننبئهم بما عملوا**﴾. وارتبط أيضا بما بعده من التحذير من اليوم الآخر.

وقدم الجار والمجرور (بما تعملون) على (خبير) للاهتمام بالعمل. وناسب هذا الاهتمام ما تردد في السورة من ذكر الأعمال والتنبيء بها ومآل أصحابها. والله أعلم.

* * *

﴿**ذلك بأن الله هو الحق وأنّ ما يدعون من دونه الباطل وأن الله هو العلي الكبير**﴾.

* * *

أي ما ذكره من إيلاج الليل في النهار وإيلاج النهار في الليل وتسخير الشمس والقمر وغير ذلك مما ذكر إنما كان بسبب أن الله هو الحق الخالق الموجد القادر وأن ما يدعون من دونه هو الباطل لأنها عاجزة عن أي شيء.

---

(١) درة التنزيل ٣٧٤ ـ ٣٧٥، وانظر معاني النحو ٣/٦٢.

وأن ما أمر به أو نهى عنه إنما يجب طاعته فيه لأنه الحق. فكل ما ذكره عنه من صفات الكمال والقدرة إنما هو بسبب أنه الحق.

وكل أوامره ونواهيه لازمة بسبب أنه الحق.

فقوله ﴿**ذلك بأن الله هو الحق**﴾ تعليل لكل أفعاله وصفاته وتعليل للزوم طاعة كل أوامره ونواهيه.

ثم إنه لم يقل (ذلك بأن الله حق) فيجعله من جملة ما هو حق وإنما قال (هو الحق) للدلالة على أنه لا حق سواه فإنه لولا الله لم يكن شيء في الوجود أصلاً فإن الله هو الحق الأول والآخر، وهو الحق الذي لولاه لم يكن هناك حق أصلا ولكان كل شيء باطلا غير موجود.

قد تقول: ولكن هناك أشياء أخرى توصف بأنها حق فإن الجنة حق وإن النار حق وإن النبيين حق إن الملائكة حق كما قال ﷺ.

فنقول: ومن ينكر ذلك؟

ولكن كل ما ذكرته وما لم تذكره مما هو حق إنما هو حق بإيجاد الله له وهو يكتسب هذا الحق من الله. فلو لم يكن الله موجوداً لم يكن شيء مما ذكرت ولا غيره. فإن الله هو الحق الأول وهو الذي يحق الحق ويبطل الباطل. جاء في (التفسير الكبير): «ما معنى قوله (ذلك بأن الله هو الحق) وأي تعلق له بما تقدم؟

الجواب فيه وجهان:

أحدهما أن المراد أن ذلك الوصف الذي تقدم ذكره من القدرة على هذه الأمور إنما حصل لأجل أن الله هو الحق أي هو الموجود الواجب لذاته الذي يمتنع عليه التغيير والزوال فلا جرم أتى بالوعد والوعيد.

ثانيهما: أن ما يفعل من عبادته هو الحق وما يفعل من عبادة غيره فهو الباطل كما قال: ليس له دعوة في الدنيا ولا في الآخرة»[1].

وجاء في (الكشاف): «ذلك الذي وصف من عجائب قدرته وحكمته التي عجز عنها الأحياء القادرون العالمون فكيف بالجماد الذي تدعونه من دون الله إنما هو بسبب أنه هو الحق الثابت إلهيته وأن من دونه باطل الإلهية»[2].

(١) التفسير الكبير ٢٤٦/٨.
(٢) الكشاف ٢٣/٥.

وقال ﴿**وأن ما يدعون من دونه الباطل**﴾ بتكرار (أنّ) لتوكيد بطلان ما يدعون من دونه فإنه كان من الممكن أن يقول (وما يدعون من دونه الباطل) من دون تكرار لـ (أن) فيكون أقل توكيدا.

ثم إنه عرف الباطل وكان من الممكن أن يقول (وإن ما يدعون من دونه باطل) فيجعل ما يدعون من دونه من جملة ما هو باطل. وما ذكره أولى ذلك أنه لم يذكر مسألة ثانوية أو جزئية مما توصف بالبطلان كأن تقول: أنت أخذت مني درهما وهذا باطل. أو تقول: أنت ذكرت أن ذلك الشيء البعيد حيوان مع أنه شجرة وهذا باطل. ولكنه ذكر أعظم المسائل على الإطلاق وهي مسألة العبادة فهؤلاء المعنيّون اتخذوا من دون الله آلهة وهذا أكبر من الشرك فإن الشرك أن تتخذ مع الله إلهاً وهؤلاء اتخذوا من دونه آلهة وهذا أبطل الباطل. فإن كان الله هو الحق فما يدعون من دونه هو الباطل.

وعرف الباطل للدلالة على أنه أظهر الباطل وأتمه فهو الباطل الظاهر التام.

وقال (ما يدعون) دون (من يدعون) لإظهار شناعة فعلهم وذلك أن (ما) لغير العاقل فهم يدعون ما لا يعقل أصلا وهو من أظهر الباطل.

وقد تقول: لقد قال هنا ﴿**وأن ما يدعون من دونه الباطل**﴾ من دون ضمير فصل وقال في سورة الحج ﴿**ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه هو الباطل وأن الله هو العلي الكبير ٦٢**﴾ فجاء بضمير الفصل مع الباطل فقال (وأن ما يدعون من دونه هو الباطل) فما السبب؟

فنقول: إن سياق كل من الآيتين يوضح سبب ذلك «فآية الحج واقعة في سياق الصراع مع أهل الباطل ومجاهدتهم أشق أنواع الجهاد. ويبدأ الصراع بعد ذكر الامم السالفة وتكذيبهم لرسلهم بقوله تعالى ﴿**والذين سعوا في آياتنا معاجزين أولئك أصحاب الجحيم ٥١**﴾ إلى أن يقول ﴿**والذين هاجروا في سبيل الله ثم قتلوا أو ماتوا ليرزقنهم الله رزقا حسنا وإن الله لهو خير الرازقين ٥٨**﴾.

وهذا من نتائج الصراع: الهجرة من الديار والأرض والقتل والموت. فهنا أنصار الباطل ساعون لإطفاء نور الله معاجزون معاندون.

ولا تجد مثل هذا في سورة لقمان وإنما هو عرض لأصحاب الباطل من وجه آخر ليس فيه هذا الصراع قال تعالى ﴿**وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا**

بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير ٢١﴾.

﴿ومن كفر فلا يحزنك كفره إلينا مرجعهم فننبئهم بما عملوا إن الله عليم بذات الصدور * نمتعهم قليلاً ثم نضطرهم إلى عذاب غليظ * ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعلمون - ٢٣-٢٥﴾.

﴿ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل وسخر الشمس والقمر كل يجري إلى أجل مسمى وأن الله بما تعملون خبير * ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه الباطل وأن الله هو العلي الكبير - ٢٩ ــ ٣٠﴾.

فأنت ترى أن السياق مع أهل الباطل هنا يختلف. فهم في الصورة الأولى معاجزون معاندون مصارعون متمكنون في الأرض نتيجته هجرة المؤمنين أو قتلهم أو موتهم. فاحتاج الأمر إلى زيادة تثبيت المؤمنين وعدم افتتانهم بسلطة أصحاب الباطل وتمكنهم من رقاب الناس فإن للسلطان فتنة ورهبة. فاقتضى السياق توكيد أن ما هم عليه هو الباطل.

وأما الآية الثانية ففي سياق الجدل العقلي والمحاجّة بين الفريقين وليس فيها ذكر لصولة الباطل وبطشه.

فلم يقتض السياق ما اقتضاه في الآية الأولى من التوكيد.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه لما تقدم في سورة الحج ذكر ما يدعون من دون الله من المعبودات الباطلة فقال **﴿يدعو من دون الله ما لا يضره وما لا ينفعه ذلك هو الضلال البعيد * يدعو لمن ضره أقرب من نفعه لبئس المولى ولبئس العشير - الحج ١٢ - ١٣﴾** ولم يتقدم مثل ذلك في (لقمان) أكَد ذلك في الحج. جاء في (ملاك التأويل): «إن سورة الحج ورد فيها ما يستدعي هذا التأكيد بالضمير المنفصل ويناسبه وهو تكرر الإشارة إلى آلهتهم والإفصاح بذكرها تعريفا بوهن مرتكبهم وشنيع حالهم. وأوضح هذا التكرر وأشده ملاءمة الإتيان بهذا الضمير المعتد فصلا أو مبتدأ قوله تعالى **﴿ومن يشرك بالله فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوي به الريح في مكان سحيق ٣١﴾** وقوله في

آخر السورة ﴿**إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وإن يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ٧٣**﴾ هذه الآية والتي ذكرنا قبلها أنسب شيء لقوله ﴿**ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه الباطل - لقمان ٣٠**﴾»[1].

وجاء في (روح المعاني): «وكأنه إنما قيل هنا: (وأن ما يدعون من دونه الباطل) من دون ضمير الفصل وفي سورة الحج (وأن ما يدعون من دونه هو الباطل) بتوسيط ضمير الفصل لما أن الحط على المشركين وآلهتهم في هذه السورة دون الحط عليهم في تلك السورة»[2].

وجاء فيه أيضا أن زيادة (هو) في آية الحج دون آية لقمان لأن ما في الحج إنما «وقع بين عشر آيات كل آية مؤكدة مرة أو مرتين ولهذا أيضا زيدت اللام في قوله تعالى الآتي (وأن الله لهو الغني الحميد) دون نظيره في تلك السورة.

ويمكن أن يقال: تقدم في هذه السورة ذكر الشيطان فلهذا ذكرت هذه المؤكدات بخلاف سورة (لقمان) فإنه لم يتقدم ذكر الشيطان هناك»[3].

وقال ﴿**وأن الله هو العلي الكبير**﴾ فكرر (أنّ) وجاء بضمير الفصل وعرف الخبر والصفة لحصر العلو والكبر فيه سبحانه ولبيان أنه لا عليّ ولا كبير غيره على الحقيقة. فهو العلي القاهر كما قال تعالى ﴿**وهو القاهر فوق عباده - الأنعام ١٨**﴾ وهو الكبير السلطان العظيم الشأن.

وقد ذكر هذين الاسمين الكريمين بعد أن وصف نفسه بالحق ووصف ما يدعونه بالباطل لبيان أن الحق عال على وجه الثبوت والدوام وأنه يعلو الباطل ويزهقه. فالحق عال ظاهر والباطل سافل مهين. والحق كبير والباطل صغير صغاراً وصِغَرا. فمهما انتفش وانتفخ فإنه قميء ذليل حقير.

وقد ذكر هذين الاسمين تطمينا وتثبيتاً لأهل الحق وإنذاراً وتحذيراً لأهل الباطل.

جاء في (التفسير الكبير): «أيّ تعلق لقوله (وأن الله هو العلي الكبير) بما تقدم؟

والجواب: معنى العلي القاهر المقتدر الذي لا يغلب. فنبه بذلك على أنه القادر على الضر والنفع دون سائر من يعبد مرغبا بذلك في عبادته زاجراً عن عبادة غيره.

(١) التعبير القرآني ١٤٣ - ١٤٥، وانظر ملاك التأويل ٢/٧٢٤.
(٢) روح المعاني ٢١/١٠٤.
(٣) روح المعاني ١٧/١٩١.

فأما الكبير فهو العظيم في قدرته وسلطانه وذلك أيضا يفيد كمال القدرة»[1].

* * *

﴿ألم تر أن الفلك تجري في البحر بنعمة الله ليريكم من آياته إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور﴾

* * *

لما ذكر تسخير بعض ما في السماوات في آية سابقة ذكر في هذه الآية تسخير بعض ما في الأرض وهي الفلك.

فذكر هناك جري الشمس والقمر وذكر هنا جري الفلك.

ولما قال (بنعمة الله) وقال (ليريكم من آياته) علمنا أن الله هو مُجريها ومسيّرها فأغنى ذلك عن أن يقول (ألم تر أن الله يُجري الفلك) أو نحو ذلك.

وقوله (بنعمة الله) يفيد معنيين:

الأول: أنها تجري بسبب نعمة الله وهو تسخيرها وتسخير البحر. فمن نعمة الله أنه سخر الفلك لنا كما قال تعالى **﴿وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره - إبراهيم ٣٢﴾**. وأنه سخر البحر لتجري فيه الفلك كما قال تعالى **﴿الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره - الجاثية ١٢﴾**.

والمعنى الآخر أنها تجري بنعمة الله أي بما تحمله من البضائع مما أنعم الله به على الإنسان.

والمعنيان مرادان. فهي تجري بنعمة التسخير، وهي تجري بما تحمله من النعم.

* * *

﴿ليريكم من آياته﴾

وهي آيات عظيمة. منها آيات في التسخير، ومنها آيات في أسرار البحار وما أودع فيها من العجائب، ومنها آيات في ضعف الإنسان وخوفه وعجزه وإنابته إلى ربه حين يركب البحر، وكيف يعود إلى ما كان عليه حين ينجيه إلى البر، ومنها آيات في أهوال البحر وعجيب قدرة الله إذا شاء أن ينجي المرء بعد أن انقطعت به الأسباب، وغير ذلك من الآيات.

* * *

﴿إن في ذلك لآيات لكل صبّار شكور﴾

* * *

(١) التفسير الكبير ٦١/٢٣.

صبّار على طاعة الله وعلى ما يصيبه من الشدائد، شكور على ما أفاض عليه من النعم أو على ما يمنّ عليه من النجاة.

فالصبر إما أن يكون صبراً على الطاعة أو صبراً على الشدة. فالطاعات تحتاج إلى الصبر. فالصلاة مثلا تحتاج إلى الصبر كما قال تعالى ﴿**وأمر أهلك بالصلاة واصطبر عليها - طه ١٣٢**﴾. والصوم يحتاج إلى الصبر بل إنه نصف الصبر كما قال ﷺ، والجهاد يحتاج إلى الصبر. والطاعات كلها تحتاج إلى الصبر.

والشدائد تحتاج إلى الصبر كما هو معلوم..

والشكر يكون على النعمة ولذا كثيراً ما تقترن النعمة بطلب الشكر في القرآن الكريم. قال تعالى ﴿**واشكروا نعمة الله إن كنتم إياه تعبدون - النحل ١١٤**﴾ وقال ﴿**وليتمّ نعمته عليكم لعلكم تشكرون - المائدة ٦**﴾ وقال في إبراهيم عليه السلام ﴿**شاكراً لأنعمه - النحل ١٢١**﴾.

وقد يكون الشكر على النجاة من الشدة كما قال تعالى على لسان راكبي البحر ﴿**لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين - يونس ٢٢**﴾.

وقال ههنا لكل صبار شكور فذكر الشكر لما ذكر نعمته فقال ﴿**تجري في البحر بنعمة الله**﴾. وذكر الصبر لما قال بعد ذلك ﴿**وإذا غشيهم موج كالظلل**﴾. جاء في (البحر المحيط) «ولما تقدم ذكر جري الفلك في البحر وكان في ذلك ما لا يخفى على راكبه من الخوف وتقدم ذكر النعمة ناسب الختم بالصبر على ما يحذر وبالشكر على ما أنعم به تعالى»[1].

وقد اقترن وصف (الصبّار) بالشكور دوماً في القرآن فلم ترد كلمة (صبار) إلا وقال معها (شكور).

وقد جاء بهذين الوصفين على صيغة المبالغة للدلالة على أن الإنسان يحتاج إلى الصبر على وجه الدوام ويحتاج إلى الشكر على وجه الدوام.

فالإنسان تلزمه طاعة ربه على الدوام، فيحتاج إلى الصبر على الطاعة.

وهو عرضة لما يكره فيحتاج إلى الصبر على ما يكره.

ويحتاج إلى الشكر على الدوام لأن نعم الله عليه دائمة مستفيضة. ومن

---

(١) البحر المحيط ١٨٨/٧.

الملاحظ في التعبير القرآني أنه إذا ذكر تهديداً في البحر أو خوفا فيه قرن ذكر الصبر بالشكر، فإن لم يذكر التخويف والتحذير ذكر الشكر وحده ولم يذكر الصبر. ولما قال في هذه الآية ﴿**وإذا غشيهم موج كالظلل**﴾ ذكر الصبر فقال ﴿**إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور**﴾.

ومثله ما جاء في سورة الشورى وهو قوله ﴿**ومن آياته الجوار في البحر كالأعلام إن يشأ يُسكن الريح فيظللن رواكد على ظهره إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور * أو يوبقهن بما كسبوا ويعف عن كثير ٣٢ - ٣٤**﴾.

فإنه لما هددهم بالإغراق وإهلاكهم في البحر بقوله ﴿**أو يوبقهن بما كسبوا**﴾ ذكر الصبر فقال ﴿**إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور**﴾.

فإن لم يذكر التهديد ذكر الشكر وحده ولم يذكر الصبر كما في قوله تعالى: ﴿**وهو الذي سخر البحر لتأكلوا منه لحماً طرياً وتستخرجوا منه حلية تلبسونها وترى الفلك مواخر فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون - النحل ١٤**﴾.

وقوله: ﴿**ومن آياته أن يرسل الرياح مبشرات وليذيقكم من رحمته ولتجري الفلك بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون - الروم ٤٦**﴾.

وقوله: ﴿**وما يستوي البحران هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح أجاج ومن كلٍ تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها وترى الفلك فيه مواخر لتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون - فاطر ١٢**﴾.

وقوله: ﴿**الله الذي سخر لكم البحر لتجري الفلك فيه بأمره ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون - الجاثية ١٢**﴾.

فإنه لما ذكر النعم عليهم ولم يذكر تهديداً أو تخويفا ذكر الشكر ولم يذكر الصبر. والله أعلم.

* * *

﴿وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور﴾.

* * *

هذه آية عظيمة من آيات الله في الإنسان فقد فطره الله على الإيمان به وتوحيده ولكن الإنسان قد تغطي فطرته أتربة الحياة وركامها فينكر وجود الله أو يشرك به فإذا

وقع في مهلكة أو أصابه مرض وبيل وانقطعت به أسباب الرجاء وأيقن بالهلاك وخاب أمله في كل من كان يرجو منه العون وعجز الجميع عن تنجيته والأخذ بيده انزاح عن فطرته ما كان قد غطاها من الأتربة والركام وظهرت الفطرة التي فطره الله عليها على حقيقتها مستغيثة بالواحد الأحد. وهي آية من آيات الله عظيمة لو كان الناس يفقهون.

* * *

﴿وإذا غشيهم موج كالظُّلَل﴾

* * *

الظلل جمع ظُلَّة وهي الجبل أو السحاب أو كل ما أظلّك. والمعنى إذا جاءهم الموج كالجبال وغطاهم وقد أيقنوا بالهلاك دعوا الله عند ذلك مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر كان منهم المقتصد.

والمقتصدون أقسام فمنهم المقتصد في الإخلاص أي لم يكن على إخلاصه الذي كان عليه حين دعا ربه فقد قَلّ إخلاصه. ومنهم المقتصد في الكفر أي لم يبق على غلوائه في الكفر والبغي فقد انزجر بعض الانزجار.

* * *

﴿وما يجحد بآياتنا إلا كل ختّار كفور﴾

* * *

الجحود إنكار ما تعلم من الحق فإن الإنسان إذا علم شيئا وأنكره كان جاحداً ومنه قوله تعالى **﴿وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوّا - النمل ١٤﴾**.

وهؤلاء الذين أنجاهم الله من مخالب الموت واستخلصهم من بين أسنانه ثم جحدوا بآياته ليسوا إلا غادرين للعهد الذي أخذوه على أنفسهم بالإخلاص لله، كافرين بنعمه.

فإنه كان عليهم أن يفوا بما عاهدوا الله عليه ولكنهم ختروا أي غدروا ونكثوا. وكان عليهم أن يشكروا نعمة الله ولكنهم كفروا وجحدوا. والختر أشد الغدر والخيانة.

جاء في (الكشاف): «يرتفع الموج ويتراكب فيعود مثل الظلل. والظلة كل ما أظلك من جبل أو سحاب أو غيرهما...

فمنهم (مقتصد) متوسط في الكفر والظلم خفض من غلوائه وانزجر بعض

الانزجار. أو مقتصد في الإخلاص الذي كان عليه في البحر. يعني أن ذلك الإخلاص الحادث عند الخوف لا يبقى لأحد قط. والمقتصد قليل نادر. وقيل مؤمن قد ثبت على ما عاهد عليه الله في البحر. والختر أشد الغدر»[١].

وجاء في (المحرر الوجيز): «الختار: القبيح الغدر وذلك أن نعم الله تعالى على العباد كأنها عهود ومنن يلزم عنها أداء شكرها والعبادة لمسديها. فمن كفر بذلك وجحد به فكأنه ختر وخان»[٢].

وقد تقول: لقد قال هنا ﴿**فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد**﴾ وقال في العنكبوت ﴿**فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون**﴾ فما السبب؟

والجواب أن سياق كل آية يوضح السبب.

فقد قال في لقمان ﴿**وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور**﴾.

وقال في العنكبوت ﴿**فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون - العنكبوت ٦٥**﴾.

فأنت ترى أن الخطر في آية لقمان أعظم والهول أكبر ذلك أن الموج غشيهم كالظلل. أما في آية العنكبوت فلم يذكر هولاً ولا خطراً فإنه قال: ﴿**فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله**﴾ وهو خوف يعتري راكب البحر.

فلما كان الهول في آية لقمان أكبر وأعظم وكانوا من الموت بمنزلة من ضغمه الأسد ونجا أو بمنزلة من استخلص من فم التمساح انزجروا بعض الشيء فاقتصدوا في الذنوب بعد أن كانوا مسرفين فيها أو اقتصدوا في الطاعة بعد أن كانوا منها بعد المشرقين.

وليس الأمر كذلك في العنكبوت.

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أن سياق الكلام في العنكبوت على المشركين. قال تعالى: ﴿**ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس**

---

(١) الكشاف ٥/٢٣.

(٢) المحرر الوجيز ١١/٥١٨.

والقمر ليقولن الله فأنى يؤفكون - ٦١ ... ولئن سألتهم من نزل من السماء ماء فأحيا به الأرض من بعد موتها ليقولن الله قل الحمد لله بل أكثرهم لا يعقلون * ٦٣... فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون ٦٥ ليكفروا بما آتيناهم وليتمتعوا فسوف يعلمون ٦٦ أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم أفبالباطل يؤمنون وبنعمة الله يكفرون ٦٧﴾.

فقد قال ﴿**ولئن سألتهم**﴾ يعني المشركين ثم يستمر الكلام عليهم إلى أن ذكر الآية ﴿**فإذا ركبوا في الفلك**﴾ ثم قال بعدها ﴿**أو لم يروا أنا جعلنا حرما آمنا...**﴾.

فسياق الكلام - كما ترى - إنما هو على المشركين فقال: إنهم إذا ركبوا البحر أخلصوا دينهم لله فلما نجاهم إلى البر عادوا إلى شركهم فجأة. ولذا جاء بإذا الفجائية للدلالة على ذلك.

أما السياق في لقمان فيختلف إذ هو ليس في الكلام على المشركين. قال تعالى ﴿**ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة إن الله سميع بصير ٢٨ ألم تر أن الله يولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل... ٢٩ ذلك بأن الله هو الحق وأن ما يدعون من دونه الباطل... ٣٠ ألم تر أن الفلك تجرى في البحر بنعمة الله ليريكم من آياته إن في ذلك لآيات لكل صبار شكور ٣١، وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل ختار كفور ٣٢ يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جازٍ عن والده شيئا... ٣٢**﴾ إلى آخر السورة.

فاختلف السياقان فناسب كل تعبير مكانه الذي ورد فيه. جاء في (التفسير الكبير): «قال في العنكبوت ﴿**فإذا ركبوا في الفلك دعوا الله**﴾ ثم قال ﴿**فلما نجاهم إلى البر إذا هم يشركون**﴾ [العنكبوت ٦٥]. وقال هنا ﴿**فلما نجاهم إلى البر فمنهم مقتصد**﴾ فنقول:

لما ذكر هنا أمراً عظيما وهو الموج الذي كالجبال بقي أثر ذلك في قلوبهم فخرج منهم مقتصد أي في الكفر وهو الذي انزجر بعض الانزجار، أو مقتصد في

الإخلاص فبقي معه شيء منه ولم يبق على ما كان عليه من الإخلاص وهناك لم يذكر ركوب البحر معاينة مثل ذلك الأمر فذكر إشراكهم حيث لم يبق عنده أثر»[1].

لقد ذكر في هذه الآية والتي قبلها أصناف الناس ممن يركبون البحر، فذكر الصبار الشكور وذكر المقتصد وذكر الختار الكفور.

ثم نادى الناس جميعا بقوله ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده...**﴾.

وهناك ملاحظة نود أن نشير إليها في هذه الآية وهي أنه قدم الجار والمجرور (له) على (الدين) فقال (مخلصين له الدين) وهذا هو الشأن في كثير من الآيات نظائرها فإنه يقدم الجار والمجرور على الدين إلا في آية واحدة قدم الدين وأخر الجار والمجرور وهي قوله ﴿**إلا الذين تابوا وأصلحوا واعتصموا بالله وأخلصوا دينهم لله فأولئك مع المؤمنين - النساء ١٤٦**﴾. فإنه قال (وأخلصوا دينهم لله) ولم يقل (وأخلصوا لله دينهم) فما السر في هذا الاختلاف؟

من المعلوم أن التقديم والتأخير إنما يكون بحسب ما يقتضيه السياق. والسياق في سورة النساء في الكلام على المنافقين فقدم ما يتعلق بهم وهو (دينهم) أي الدين مضافا إلى ضميرهم. وأما الآيات الأخرى فالكلام على الله سبحانه فقدم ما يتعلق به وهو ضميره المجرور.

وإيضاح ذلك أن الكلام على المنافقين في سورة النساء بدأ من قوله تعالى ﴿**بشر المنافقين بأن لهم عذابا أليما ١٣٨**﴾ إلى الآية ١٤٦ فقال لذلك (وأخلصوا دينهم لله) والضمير في (دينهم) يعود على المنافقين فقدم ما تعلق بهم.

أما الآيات الاخرى فالكلام فيها على الله سبحانه، ومن ذلك قوله تعالى ﴿**تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم * إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق فاعبد الله مخلصا له الدين * ألا لله الدين الخالص - الزمر ١ - ٣**﴾.

ويستمر الكلام على الله إلى أن يقول ﴿**قل إني أمرت أن أعبد الله مخلصا له الدين * وأمرت لأن أكون أول المسلمين * قل إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم * قل الله أعبد مخلصا له ديني فاعبدوا ما شئتم من دونه - الزمر ١١ - ١٥**﴾.

(١) التفسير الكبير ١٣٢/٩.

فقدم الجار والمجرور (له) وفيه الضمير الذي يعود على الله على الدين في ثلاثة مواضع لما ذكرنا.

ونحوه قوله تعالى ﴿**هو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين الحمد لله رب العالمين - غافر ٦٥**﴾ فقدم الجار والمجرور وذلك لأن الكلام على الله وذلك ابتداء من قوله تعالى ﴿**وقال ربكم ادعوني أستجب لكم ٦٠**﴾ إلى الآية ٧٧ بل يستمر الكلام على الله إلى نهاية السورة وهي الآية الخامسة والثمانون فناسب تقديم الضمير الذي يعود عليه. والله أعلم.

* * *

﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوماً لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جازٍ عن والده شيئاً إن وعد الله حق فلا تغرنكم الحياة الدنيا ولا يغرنكم بالله الغرور**﴾.

* * *

لقد أمر الله الناس أن يتقوا ربهم فقال ﴿يا أيها الناس اتقوا ربكم﴾ وقال (ربكم) بإفراد الرب وإضافته إليهم ليدل على أن لهم ربا واحدا فليس ثمة أرباب ولا هو رب فئة دون فئة أو شعب دون شعب وإنما هو رب الناس جميعا.

واختيار لفظ الرب ههنا له دلالته ذلك أن الرب هو المربي والمالك والسيد والمنعم والقيّم وهذا يعني أن بيده النفع والضر فعلى الناس أن يتقوا من بيده ذاك لئلا يمسك نفعه عنهم ويوقع بهم الضر. والناس عادة يحذرون من بيده نفعهم أو يمكن أن يضرهم بخلاف من لا يملك شيئا إزاءهم فذكّرهم بربوبيته لهم لأن ذلك من موجبات الاتقاء.

واختيار لفظ الرب مناسب أيضا لذكر الوالد والولد بعده ذلك أن الرب هو المربي والمعلم والمرشد والقيم وكذلك الوالد مع ولده فإنه القيم عليه والموجه له والمربي، فهو تناسب لطيف.

﴿واخشوا يوماً لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جازٍ عن والده شيئا﴾

* * *

معنى (لا يجزي) لا يقضي، والمعنى لا ينفعه بشيء ولا يدفع عنه شيئا[1].

لقد قال ههنا (لا يجزي والد عن ولده) والتقدير (لا يجزي فيه) غير أنه لم يذكر الجار والمجرور فلم يقل (لا يجزي فيه) بخلاف آيات أخرى فإنه ذكر الجار والمجرور فيها. فقد قال **﴿واتقوا يوماً ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون - البقرة ٢٨١﴾** وقال **﴿يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار * ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله - النور ٣٧ ، ٣٨﴾**.

والسبب والله أعلم أن الحذف يفيد الإطلاق ذلك أن النفع والدفع في قوله (لا يجزي والد عن ولده...) لا يختص بذلك اليوم فقط. فإنه إذا جزى أحد عن أحد فإنه لا يقتصر أثر ذلك على ذلك اليوم بل سيمتد إلى الأبد لأنه سيكون في الجنة. ولو قال (فيه) لربما أفهم أن أثر ذلك مقتصر على ذلك اليوم.

ولذا حيث قال (لا تجزي) لم يقل (فيه) وذلك نحو قوله تعالى **﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون - البقرة ٤٨﴾** وقوله **﴿واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون - البقرة ١٢٣﴾**.

بخلاف قوله تعالى **﴿واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون - البقرة ٢٨١﴾** فإن ذلك مختص بيوم الحساب يدل على ذلك قوله تعالى ﴿ثم توفى كل نفس ما كسبت﴾.

ويوم الرجوع إلى الله وتوفية الحساب هو يوم القيامة فذكر (فيه) للتخصيص.

ونحوه قوله تعالى **﴿يخافون يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار. ليجزيهم الله أحسن ما عملوا ويزيدهم من فضله - النور ٣٧ ، ٣٨﴾** فإن ذلك مختص بيوم القيامة الذي تتقلب فيه القلوب والأبصار وهو يوم الجزاء فذكر (فيه) لذلك والله أعلم.

---

(١) انظر المحرر الوجيز ٥١٩/١١، روح المعاني ١٠٣/٢١.

وقال ههنا ﴿لا يجزي والد عن ولده﴾ فذكر الوالد والولد وقال في البقرة ﴿لا تجزي نفس عن نفس شيئا﴾ فذكر عموم النفس وذلك لأكثر من مناسبة. فقد ذكر في السورة الوالدين والوصية بهما ومصاحبتهما بالمعروف فبين بقوله ﴿**لا يجزي والد عن والده...**﴾ إن الإحسان إليهما ومصاحبتهما بالمعروف إنما هو مختص في الدنيا ولا يمتد إلى الآخرة.

ثم من ناحية أخرى أنه لما ذكر الرب بقوله ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم**﴾ ذكر أنه لا يجزي الوالد عن ولده لأن الوالد مربٍّ لابنه فناسب ذكرُ الرب ذكر الوالد والولد. ولم يرد مثل ذلك في البقرة فذكر عموم النفس.

وقدم الوالد على الولد فقال ﴿**لا يجزي والد عن ولده ولا مولود هو جازٍ عن والده شيئا**﴾ لأن الأب أكثر شفقة على الولد وأحرص على الدفع عنه فقدمه لذلك. جاء في (البحر المحيط): «لما كان الوالد أكثر شفقة على الولد من الولد على أبيه بدأ به أولا»[1] وجاء في (التحرير والتنوير): «وابتدئ بالوالد لأنه أشد شفقة على ابنه فلا يجد له مخلصا من سوء إلا فعله»[2].

وقال في الوالد (لا يجزي والد) بالفعل وقال في الولد (ولا مولود هو جاز عن والده) بالاسم ذلك أن الله وصى الإنسان بوالديه إحسانا وهو مكلف بذلك على جهة الدوام والثبوت بخلاف الوالد فإنه غير مكلف بولده بعد البلوغ وإنما يدفع عنه أو ينفعه بدافع الشفقة ففرق بين الجزاءين فجعل المكلف بالصيغة الاسمية وجعل غير المكلف بالصيغة الفعلية لأن الاسم يدل على الثبوت وهو أثبت وأدوم من الفعل.

ثم إنه لما مر في السورة توصية الإنسان بوالديه ومصاحبتهما بالمعروف ولم يذكر مثل ذلك في معاملة الآباء للأبناء ذكر جزاء الوالدين بالصيغة الاسمية على الثبوت. جاء في (التفسير الكبير): «الابن من شأنه أن يكون جازيا عن والده لما له عليه من الحقوق، والوالد يجزي لما فيه من الشفقة وليس بواجب عليه ذلك فقال في الوالد (لا يجزي) وقال في الولد: (ولا مولود هو جاز)»[3].

وقال أحمد بن المنيرّ في (الانتصاف من الكشاف): «إن الله تعالى لما أكد الوصية على الآباء وقرن شكرهم بوجوب شكره عز وجل وأوجب على الولد أن يكفي

(١) البحر المحيط ١٨٩/٧.
(٢) التحرير والتنوير ١٩٣/٢١.
(٣) التفسير الكبير ١٣٣/٩.

والده ما يسوؤه بحسب نهاية إمكانه قطع ههنا وهم الوالد في أن يكون الولد في القيامة مجزيه بحقه عليه.

ويكفيه ما يلقاه من أهوال القيامة كما أوجب الله عليه في الدنيا ذلك في حقه. فلما كان إجزاء الولد عن الوالد مظنون الوقوع لأن الله حضه عليه في الدنيا كان جديراً بتأكيد النفي لإزالة هذا الوهم ولا كذلك العكس»[1].

وعبر عن الولد بالمولود في قوله ﴿**ولا مولود هو جاز عن والده شيئا**﴾ قيل لأن الولد يقع على الولد وولد الولد بخلاف المولود فإنه من ولد منك فإن «الواحد لو شفع للأب الأدنى الذي ولد منه لم تقبل شفاعته فضلا أن يشفع لمن فوقه من أجداده»[2].

وقيل إنه عبر بمولود دون (ولد) «لإشعار (مولود) بالمعنى الاشتقاقي دون (ولد) الذي هو اسم بمنزلة الجوامد لقصد التنبيه على أن تلك الصلة الرقيقة لا تخول صاحبها التعرض لنفع أبيه المشرك في الآخرة وفاء له بما تومىء إليه المولودية من تجشم المشقة من تربيته فلعله يتجشم الإلحاح في الجزاء عنه في الآخرة حسما لطمعه في الجزاء عنه»[3].

وقوله (شيئا) يحتمل معنيين: المصدرية أي لا يجزي الولد عن والده شيئا من الجزاء، ويحتمل المفعولية أي لا يجزي عنه شيئا من الأشياء. والمعنيان مرادان فهو لا يجزي عنه شيئا من الجزاء ولا شيئا من الأشياء.

* * *

﴿إن وعد الله حق﴾

يدخل فيه كل وعد وعد به، ومنه ما وعد به عباده في الآخرة.

﴿**فلا تغرنكم الحياة الدنيا**﴾ فتنسوا الآخرة وتشتغلوا بالدنيا وقد أسند الفعل إلى الحياة الدنيا والمعنى لا تغتروا بالحياة الدنيا إهابة بهم إلى أن يأخذوا حذرهم منها هذا إضافة إلى ما في ذلك من المجاز فكأن الحياة تنصب الشرك لغر الناس.

---

(١) الانتصاف من الكشاف بحاشية الكشاف ٥/٢٤.

(٢) انظر الكشاف ٥/٢٤ ـ ٢٥.

(٣) التحرير والتنوير ٢١/١٩٤.

﴿ولا يغرنكم بالله الغَرور﴾

الغَرور صيغة مبالغة وقد وصف بها الشيطان لكثرة غرّه الناس. وقد اختار (الغرور) على (الشيطان) ليشمل كل ما يغرّ وأول ذلك الشيطان.

وقد أكد الفعلين بالنون الثقيلة لتوكيد النهي ولتوكيد أن الدنيا والشيطان مما يغرآن الناس غرورا مؤكدا بل هما أكبر مدعاتين إلى الغرور والله أعلم.

وقدم الحياة الدنيا على الشيطان لأنها هي مبتغى الإنسان وهي همه ومطلبه. وهو يكدح من أجلها ولأن الشيطان قد يغرهم بها ويجعلها شرك الغرور.

وقال (الحياة الدنيا) ولم يقل (الدنيا) لأن الحياة هي المطلب الأول للإنسان ومراده. والله أعلم.

* * *

﴿إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غداً وما تدري نفس بأي أرض تموت إن الله عليم خبير﴾.

* * *

ذكرت هذه الآية مفاتح الغيب.

فبدأت بعلم الساعة وهو أمر اختص الله به فلم يطلع عليه أحدا كما قال تعالى ﴿**يسألك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله - الأحزاب ٦٣**﴾.

وقال ﴿**يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يجلّيها لوقتها إلا هو ثقلت في السماوات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة يسألونك كأنك حفيٌّ عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون - الأعراف ١٨٧**﴾.

وقال ﴿**يسألونك عن الساعة أيان مرساها * فيم أنت من ذكراها * إلى ربك منتهاها - النازعات ٤٢ - ٤٤**﴾.

لقد قال تعالى ﴿**إن الله عنده علم الساعة**﴾ فقدم الخبر (عنده) على المبتدأ (علم الساعة) وهذا التقديم يفيد الاختصاص أي لا يعلمها إلا هو. وقد أكد ذلك بإن.

ثم قال ﴿**وينزل الغيث**﴾ فعطف على جملة الخبر، والمعنى وأن الله ينزل

الغيث. فجعل الخبر جملة فعلية مسندة للاسم وهذا يفيد الاختصاص أيضاً.

لقد قال ﴿**وينزل الغيث**﴾ فذكر تنزيل الغيث ولم يقل (ويعلم نزول الغيث) أو نحو ذلك لأن تنزيل الغيث هو الذي يعني الخلق إذ به تبدأ حياتهم وبه تتم مصالحهم. فاختار ما هو أدل على النعمة.

وقال (ينزل) بالمضارع لأن ذلك يتكرر ويتجدد.

ثم قال ﴿**ويعلم ما في الأرحام**﴾ وهذا العلم عام يشمل الجنس وغير ذلك من نحو كونه تاما أو ناقصا، وذكيا أو بليدا، وطويلا أو قصيرا ويعلم استعداده الجسمي والنفسي وكل ما يتعلق بأحواله. فلا يختصّ العلم بالجنس.

وهذا يعم جميع ما في الارحام على مدى الدهر. وجاء بالفعل المضارع للدلالة على تكرار هذا العلم واستمراره جاء في (روح المعاني): «(ويعلم ما في الأرحام) أي أذكر أم أنثى أتام أم ناقص وكذلك ما سوى ذلك من الأحوال... وخولف بين (عنده علم الساعة) وبين هذا ليدل في الأول على مزيد الاختصاص إعتناء بأمر الساعة ودلالة على شدة خفائها. وفي هذا على استمرار تجدد التعلقات بحسب تجدد المتعلقات مع الاختصاص. ولم يراع هذا الأسلوب فيما قبله بأن يقال: ويعلم الغيث مثلا إشارة بإسناد التنزيل إلى الاسم الجليل صريحا إلى عظم شأنه لما فيه من كثرة المنافع لأجناس الخلائق وشيوع الاستدلال بما يترتب عليه من إحياء الأرض على صحة البعث المشار إليه بالساعة في الكتاب العظيم»[1].

وجاء في (التحرير والتنوير): «وفي كلمة (عنده) إشارة إلى اختصاصه تعالى بذلك العلم لأن العندية شأنها الاستئثار. وتقديم (عند) وهو ظرف مسند على المسند إليه يفيد التخصيص...

وجملة (وينزل الغيث) عطف على جملة الخبر والتقدير وأن الله ينزل الغيث فيفيد التخصيص بنزول الغيث... وفي اختيار الفعل المضارع إفادة إلى أنه يجدد إنزال الغيث المرة بعد المرة عند احتياج الأرض... وإذ قد جاء هذا نسقا في عداد الحصر كان الإتيان بالمسند فعلاً خبراً عن مسند إليه مقدم مفيداً للاختصاص بالقرينة...

وعطف عليه (ويعلم ما في الأرحام) أي ينفرد بعلم جميع أطواره... وجيء بالمضارع لإفادة تكرر العلم. بتبدل تلك الأطوار والأحوال»[2].

(١) روح المعاني ٢١/١٠٩.

(٢) التحرير والتنوير ٢١/١٩٦ ـ ١٩٧.

ثم قال ﴿**وما تدري نفس ماذا تكسب غدا**﴾.

فذكر الغد لينفي القياس على كسب يومه فلا يقول سأكسب غداً مثل كسب اليوم. فإن قسماً من أصحاب الأجور الثابتة قد يظن أن كسبه غداً ككسبه اليوم وهو لا يعلم ماذا يخبىء له الغد.

ثم إن الكسب لا يتعلق بأمور المعاش فقط وإنما هو عام في عموم ما يكسب فقد يكون الكسب في أمور المعاش وما يتعلق به، وقد يكون في الأعمال من الحسنات والسيئات فذلك كله كسب. وقد سمى الله الحسنات والسيئات كسبا. قال تعالى ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت - البقرة ٢٨٦﴾. وقال ﴿بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار - البقرة ٨١﴾.

والكسب قد يكون للقلب وقد يكون لغيره قال تعالى ﴿ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم - البقرة ٢٢٥﴾ فأثبت الكسب للقلب. وقال ﴿وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم - الشورى ٣٠﴾ فأثبته لغيره.

فمن يعلم ماذا يكسب غدا؟!

* * *

﴿**وما تدري نفس بأي أرض تموت**﴾ وهذا مما لا يعلمه أحد إلا الله. فإنه حتى المريض على فراشه قد ينتقل إلى الحمام فيموت وقد ينتقل من مكان إلى آخر داخل البيت فيموت. فلا يعلم بأي أرض يموت فكيف بالصحيح الذي لا يدري أيموت في بيته أم في مكان عمله أم في الطريق أم خارج بلده.

ثم لننظر الآية من حيث التقديم والتأخير. فإنه بدأ بذكر الساعة وهي رأس المغيبات وقد جعلها بعد قوله ﴿**يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزي والد عن ولده**﴾ وهو يوم القيامة فناسب ذكرها ما سبق.

ثم ذكر بعدها تنزيل الغيث وهو أسبق المذكورات بعده وجوداً. فنزول الغيث يسبق في الوجود ما في الارحام فإنه به يتحصل المشروب والمطعوم لما في الأرحام.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أنه كثيرا ما يستدل القرآن بنزول الغيث على الساعة والنشور: قال تعالى ﴿**ونزلنا من السماء ماء مباركا فأنبتنا به جنات وحب الحصيد * والنخل باسقات لها طلع نضيد * رزقاً للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج - ق ٩ - ١١**﴾ فجعله بعد الكلام على الساعة.

ثم ذكر بعد ذلك ما في الأرحام وهو ما قبل الولادة. فقوله (وينزل الغيث) له ارتباط بذكر الساعة قبله وارتباط بما في الأرحام بعده.

ثم ذكر بعده الكسب وهو فيما بعد الولادة فإن الكاسب لا يكسب إلا بعد الولادة.

ثم ذكر الموت آخرا.

فرتبها بحسب الأسبقية.

ثم لننظر من ناحية أخرى في هذه الآية فإن فيها إثباتا لعلم الله ونفيا لعلم من عداه. فقد قال ﴿**إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام**﴾ وهو إثبات لعلم الله وقدرته.

ثم قال ﴿**وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت**﴾ وهذا نفي لعلم المخلوقات.

ثم ختم الآية بقوله ﴿**إن الله عليم خبير**﴾ فأثبت له العلم والخبرة. وهذا يتناسب مع ذكر علمه بمفاتيح الغيب.

واجتماع العلم والخبرة من كمال الإتصاف فإن من تمام العلم وكماله أن تكون معه الخبرة.

وقد ذكر الوصفين بصيغة المبالغة للدلالة على كثرة علمه وخبرته وسعتهما.

عدنان بن عبد السلام
الأسعد

مراجع الكتاب

- الإتقان في علوم القرآن - للسيوطي ط٣/١٣٧٠هـ - ١٩٥١م شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر.

-أدب الكاتب لابن قتيبة تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد - ط ١٣٨٢/٤هـ - ١٩٦٣م.

- أساس البلاغة لجار الله الزمخشري - مطابع الشعب ١٩٦٠م.

- أنوار التنزيل للقاضي البيضاوي - المطبعة العثمانية ١٣٠٥هـ.

- البحر المحيط لأبي حيان ط ١ سنة ١٣٢٨هـ، مطبعة السعادة بمصر.

- البرهان في علوم القرآن للزركشي تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم ط ١٣٧٦/١هـ - ١٩٥٧م دار إحياء الكتب العربية.

- تاج العروس شرح القاموس لمحمد مرتضى الزبيدي - منشورات مكتبة الحياة - بيروت - تصوير على الطبعة الأولى بالمطبعة الخيرية بمصر سنة ١٣٠٦هـ.

- التبيان في أقسام القرآن لابن القيم - دار الكتب العلمية - بيروت ١٩٨٢م/ ١٤٠٢هـ.

- التحرير والتنوير لمحمد الطاهر بن عاشور - الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م.

- التعبير القرآني - الدكتور فاضل صالح السامرائي - مطبعة دار الكتب للطباعة والنشر - جامعة الموصل ط ١ سنة ١٩٨٩م.

- التفسير القيم لابن القيم جمع محمد أويس الندوي - مطبعة السنة المحمدية ١٣٨٦هـ - ١٩٧٣م.

- التفسير الكبير لفخر الدين الرازي - المطبعة البهية - مصر.

- تفسير ابن كثير طبع بدار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه.

- الجملة العربية تأليفها وأقسامها د. فاضل صالح السامرائي - مديرية دار الكتب للطباعة والنشر - بغداد ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

- الخصائص لابن خبي تحقيق محمد علي النجار - مطبعة دار الكتب المصرية.

- درة التنزيل وغرة التأويل للخطيب الإسكافي، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت ط١/١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.

- روح المعاني في تفسير القرآن الكريم لشهاب الدين السيد محمود الآلوسي - إدارة الطباعة المنيرية - دار إحياء التراث العربي.

- شرح الأشموني على ألفية ابن مالك - دار إحياء الكتب العربية.

- شرح الشافية لرضي الدين الإستراباذي - تحقيق محمد محيي الدين وجماعة - مطبعة حجازي بالقاهرة.

- شرح الكافية لرضي الدين الإستراباذي - مطبعة الشركة الصحافية العثمانية سنة ١٣١٠هـ.

- شرح المفصل للزمخشري لموفق الدين ابن يعيش - طبع ونشر إدارة الطباعة المنيرية.

- فتح القدير للشوكاني - ط١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٤٩هـ.

- فقه اللغة لأبي منصور عبدالملك بن محمد الثعالبي - مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

- في ظلال القرآن - سيد قطب - الطبعة الأولى.

- القاموس المحيط لمجد الدين الفيروزابادي - ط٥/١٣٧٣هـ - ١٩٥٤م - شركة فن الطباعة.

- كتاب سيبويه - مصور على طبعة بولاق - نشر مكتبة المثنى ببغداد.

- الكشاف عن حقائق التنزيل، لجار الله الزمخشري - مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر سنة ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م.

- لباب النقول في أسباب النزول للواحدي.

- لسان العرب لابن منظور - مصور على طبعة بولاق.

- المحرر الوجير في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية - ط١ - الدوحة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

- المصباح المنير للفيومي - المكتبة العلمية - بيروت.

- معاني الأبنية في العربية: د/ فاضل صالح السامرائي - دار الرسالة بيروت ط١/١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

- معاني القرآن للفراء تحقيق الأستاذ محمد علي النجار - الدار المصرية للتأليف والترجمة.

- معاني النحو، د/ فاضل صالح السامرائي - مطابع دار الحكمة للطباعة والنشر - الموصل ط١/ ١٩٩١.

- مغني اللبيب عن كتب الأعاريب لابن هشام الأنصاري - تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد.

- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني - طهران.

- ملاك التأويل لأبي جعفر أحمد بن الزبير الغرناطي - تحقيق الدكتور محمود كامل أحمد - دار النهضة العربية للطباعة والنشر ببيروت ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

- النشر في القراءات العشر لابن الجزري - مطبعة مصطفى محمد بمصر.

- نظم الدرر في تناسب الآيات والسور لبرهان الدين ابراهيم بن عمر البقاعي - دار الكتب العلمية - بيروت.

- النكت في تفسير كتاب سيبويه للأعلم الشنتمري - ط١/ الكويت ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

- نيل الأوطار للشوكاني.

- همع الهوامع شرح جمع الجوامع لجلال الدين السيوطي - ط١ سنة ١٣٢٧هـ، مطبعة السعادة بمصر.

الفهرس





جامعة الشارقة

ص.ب.: ٢٧٢٧٢، الشارقة – هاتف: ٥٥٨٥٠٠٠ (٠٠٩٧١٦) – فاكس: ٥٥٨٥٠٩٩ (٠٠٩٧١٦)

P. O. Box: 27272, Sharjah - Tel.: (009716) 5585000 - Fax: (009716) 5585099

Email: info@sharjah.ac.ae - Website: www.sharjah.ac.ae